راتب الحوراني

مفهوم الحرية في التاريخ

الفارابي

راتب الحوراني

مفهوم الحرية في التاريخ

دار الفارابي

الكتاب: مفهوم الحرية في التاريخ
تأليف: راتب الحوراني
لوحة الغلاف: يوجين ديلاكروا، الحرية تقود الشعب

الناشر: **دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان**
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2011
ISBN: 978-9953-71-649-7

© **جميع الحقوق محفوظة**

تباع النسخة الكترونياً على موقع:
www.arabicebook.com

مقدمة عامة

هل للتاريخ من بداية ونهاية؟

هل للتاريخ من معنى خارج التاريخ نفسه؟

ولكن هل من معنى معين أو وجهة معينة للتاريخ؟

كل هذه الأسئلة تطرح نفسها من خارج التاريخ، دون أن تمس مجال التاريخ نفسه. وقد لا يطرحها كاتب التاريخ، ولكن ماذا عن الفاعل صانع التاريخ بوعيه أو بعفويته؟ وحتى كاتب التاريخ، هل يمكنه أن يكتب من دون مجابهة مثل هذه الأسئلة؟ أليست هذه الأسئلة من اختصاص المؤرخ؟ أم أنها تقتصر على مجال فلسفة التاريخ؟ وهل يمكن لفلسفة التاريخ أن تعالج مثل هذه الأسئلة دون الاضطلاع بمهمة البحث الجدي في مجال التاريخ نفسه؟ كما نرى فإنّ هذه الأسئلة، وما شاكلها، تطرح نفسها تحدياً واستفزازاً على كل من المؤرخ والفيلسوف على السواء. وإذا لم يتصد لها هذا وذاك لما كان لكتابة التاريخ من معنى، ولما كان للتفلسف في موضوع التاريخ من معنى.

وإذا ما اقتصرت هذه الأسطر على الطرح العام لمثل هذه الأسئلة من دون الإجابة المباشرة أو الحاسمة عليها، فيكفيها أنها تطمح إلى حث القارئ المهتم بالتاريخ، من داخل أو من خارج هذا العلم، للبحث عن معنى التاريخ، وعن الحقيقة الأولى والأخيرة له.

قبل محاولة البحث عن وجهة ما، عن مفهوم ما، أو عن اتجاه ما يحكم سير التاريخ لا بد من الاتفاق أولاً بشأن رسم الحدود التي تفصل التاريخ كموضوع عن غيره من مواضيع اهتمام البحث العقلي، الأمر الذي قد يعتبره بعضهم بمثابة المفروغ منه.

قد لا نبالغ إذا ما اعتبرنا أن لا تاريخ خارج الإنسان ولا خارج المجتمع البشري، وبالتالي إنّ علم التاريخ هو واحد من العلوم الإنسانية خلافاً لما هو معروف باسم علوم الطبيعة حتى ولو أطلق على بعضها أحياناً أسماء مثل تاريخ الحيوان "وتاريخ الأرض" أو غير ذلك. إذ إن هذه التسمية لا تزيد عن كونها اصطلاحاً، ولا يتجاوز الأمر في هذه التواريخ حدود التصنيف والترتيب في فئات. وقد تكتسب هذه التواريخ بعض الحق في التسمية إذا ما دخل الإنسان كجزء من الحيوان والأرض وغير ذلك. هذا حد من الحدود. أما الحدود الأخرى فتقضي بالفصل ما بين التاريخ كعلم أو كموضوع علم من جهة ومجالات العلوم الإنسانية الأخرى من جهة أخرى، لأنها جميعها تتناول الإنسان، في مختلف أوجه نشاطاته، موضوعاً لها. ولا بد من القول إن كل ما يخص الإنسان، فرداً أو جماعة، أي كل نشاط باعتباره يحمل أثراً إنسانياً معيناً، أكان إنتاجاً مادياً أم إنتاجاً ثقافياً، إنما له تاريخيته وتاريخه الخاص؛ ويدخل هذا التاريخ كجزء لا يتجزأ من التاريخ العام ككل.

لا شك أن التاريخ السياسي لهذا المجتمع أو ذاك، أو للبشرية ككل، يشكل حيزاً مهماً من التاريخ الإنساني العام، وقد يكون له الأثر الحاسم في **مرحلة معينة** على جوانب الحياة الإنسانية الأخرى. ولكن هناك تاريخ الفنون، وتاريخ الدين بل وتاريخ الأديان، هناك تاريخ الفلسفة... وكل هذه المجالات من تاريخ الإنسان لا يقل الواحد منها أهمية عن الآخر، وقد يكون للواحد منها الدور والأثر الحاسم في **مرحلة معينة** على كل الجوانب الأخرى. كما أن كل هذه المجالات ذات صلة وثيقة بعضها ببعض وبالتاريخ السياسي أيضاً. إن هذا التداخل في ما بين هذه المجالات يضيف إلى صعوبات علم التاريخ صعوبة جدية تستدعي الحديث لا عن علم واحد بل عن علوم التاريخ. لقد بدأت تبرز

في عصرنا هذا، بعد أن تعددت الفروع وتشعبت، الحاجة الى فتح النوافذ ما بين الفروع المختلفة أخذاً بعين الاعتبار تداخل المجالات المختلفة، وكذلك الحاجة إلى رؤية الكل ككل ومعها إعادة الاعتبار للفلسفة بصفتها البحث العقلي الذي موضوعه الكل، بعد أن كانت أعلنت أصواتٌ موت الفلسفة ونهايتها.

وإذا كان لا بد للفلسفة، وهي النشاط العقلي المعني بالكل، من أن تطل على التاريخ، فمن أي باب لها أن تطل؟ وإذا ما كان للتاريخ إطلالة على الفلسفة باعتبارها صاحبة الأسئلة الكبرى، بل الأكبر، فمن أي باب عليه أن يطل؟ أليس للتاريخ أن يطل على الفلسفة من الباب الأكبر وعبر السؤال الأكبر الذي تطرحه مشكلة معنى التاريخ ككل ومن الأساس، أي مشكلة ما قبل التاريخ، وما بعد التاريخ وما عبر التاريخ؟

قد يفهم بعضهم أنّ وراء هذا الطرح محاولة لإضفاء طابع الغائية على التاريخ. والنزعة الغائية كتيار فلسفي لها خصوم. ولكن إلى هؤلاء الخصوم نوجه السؤال التالي: متى كان الإنسان من حيث هو إنسان، في حياته الفردية أو الجماعية وعبر مراحل التاريخ المختلفة، غير هذا الكائن الغائي الذي نعرفه ونعرف أنه لا يقوم بحركة واحدة إلا سعياً وراء غاية ما في نفسه؟ وهذه الغاية التي في نفس الإنسان إن هي إلا الغريزة الأقوى بل غريزة الحياة نفسها، غريزة البقاء. ولو توقفنا لحظة عند مفهوم البقاء هذا لتبين لنا بسهولة أن البقاء بقاءان. فإن جاع الإنسان خرج مدفوعاً بغريزة البقاء البيولوجي (الحيواني) بحثاً عن أسباب بقائه المادي الجسدي. وإذا ما توافرت له حاجاته المادية راح يبحث عن بقاء من نوع آخر، وبرزت عنده حاجات وغايات عديدة ومتنوعة لا عد لها ولا حصر، وتختلف من شخص الى آخر، من مجتمع الى آخر ومن عصر الى آخر الى ما لا نهاية. ولو تأملنا هذه النقطة الفاصلة ما بين البقاءين لأدركنا أنها الحد الفاصل بين ما قبل التاريخ والتاريخ. ولعلنا بإدراك هذه النقطة نضع اليد على بداية التاريخ! أليست بداية التاريخ في اللحظة التي ينتقل فيها الإنسان من السيطرة على جسده العضوي إلى السيطرة على الأشياء الخارجة عن حدود جسده؟ ألا تتطابق بداية التاريخ مع بداية تسخير الأدوات المادية الخارجية من

أجل غاية داخلية؟ أليست الأشياء الأولى التي تحمل بصمات وعي الإنسان، مثل أدوات الحياة اليومية وألواح من طين تحمل رموزاً، أليست هي العلامات الفارقة التي تفصل ما بين إنسان التاريخ وإنسان ما قبل التاريخ؟

فهل من المستغرب أن يكون للتاريخ غاية يسعى إليها البشر مع بعضهم بعضاً وكل بأدواته؟ ولكن ما هي هذه الغاية؟ وهل هي واحدة لدى كل البشر؟ ولماذا لا يتفق بشأنها جميع البشر مرة واحدة وإلى الأبد بغية الوصول إلى تحقيقها وبأسرع وقت ممكن؟ أليس هذا هو السؤال الأكبر الذي يطرح نفسه باستمرار على صانعي التاريخ، على كل من ينظر إلى التاريخ البشري نظرة الفاحص في العمق وفي البعد؟ وماذا عن إمكانية الحل أو الرد على هذا السؤال؟ ألم تدغدغ ولا تزال تدغدغ هذه الامكانية أحلام الأجيال البشرية المتعاقبة؟ فكلما برزت إمكانية حل لصاحب مثل هذا السؤال يصرخ قائلاً: وجدتها وجدتها. وكأنه وجد الحقيقة كل الحقيقة والغاية الأولى والأخيرة لحركة التاريخ البشري. فيسارع إلى قراءة التاريخ بلغة تتناسب مع الحل الذي يراه، كما يسارع الى إعادة كتابة التاريخ كتابة "صحيحة" تجعل هذا الأخير يسير قدماً وبخطى ثابتة على الرغم من كل العقبات والالتواءات نحو تحقيق الغاية التي تراءت له في الأفق البعيد ما بين الأرض والسماء، مرة أقرب إلى السماء ومرة أخرى أقرب إلى الأرض. وكلما اقتربت البشرية من هذا الأفق المرسوم لها كلما انهارت أحلام وتطلب الأمر جيلاً أو أكثر من جيل يعيش فترة نقاهة، حتى لا نقول فترة انحطاط تطول أو تقصر قبل أن تستعيد البشرية قدرتها على الحلم من جديد......

وعلى الرغم من كل ذلك، أو بالأحرى بفضل كل ذلك هناك من يؤكد أن البشرية تسير نحو غاية في نفس الإنسان وتقترب من هذه الغاية كل يوم وفي كل خطوة تخطوها، في تقدمها أو في تراجعها، في فترات حماسها أو في فترات نقاهتها. وهذه الغاية، حسب ما يرى هؤلاء المتفائلون، تملأ التاريخ من بدايته، بل ومن قبل بدايته من مراحل ما قبل التاريخ، إلى نهايته إذا ما كان له نهاية، إلى ما لانهاية كما يرى المتفائلون أيضاً.

قد يختلف المتفائلون في ما بينهم بشأن تسمية الغاية التي يسير نحوها التاريخ وبحتمية مطلقة في كل الحالات. أما المتشائمون (أو المتشائلون) فلا يسعهم إلّا أن يندهشوا لما يرون من اختلاف بين المتفائلين مع أن كلاً من هؤلاء يتحدث باسم الحتمية المطلقة نفسها التي لا يرقى اليها أدنى شك. وكأن الاختلاف لا يطال إلّا التسمية في حين أن المسمّى واحد!

نعم، والفلسفة تنظر إلى التاريخ بتفاؤل أيضاً حتى بالنسبة إلى المشككين من الفلاسفة الذين يبحثون عن حجة دامغة تقنعهم بتفاؤل الآخرين أو تقنع الآخرين بشكهم. إذن، حتى هؤلاء لا يتوانون لحظة واحدة عن البحث كأنهم كلهم ثقة في شكهم، يهدفون إلى غاية تتطابق حسب رؤيتهم مع الغاية المطلقة للتاريخ!!

ولكن ما هي هذه الغاية التي تراها الفلسفة في التاريخ، أو ترسمها للتاريخ؟ فإذا كان التاريخ لا يطل على الفلسفة إلّا من بابه العريض، فهل للفلسفة أن تطل على التاريخ من غير بابها العريض؟ أي عبر السؤال الأكبر الذي تطرحه الفلسفة، سؤال الحقيقة، حقيقة الوجود، حقيقة الإنسان، الحقيقة المطلقة ككل. وإذا ما اتفقنا على أن التاريخ شأن إنساني لا تعرفه الكائنات الأخرى فلا بد من حصر السؤال الفلسفي الأكبر حول حقيقة الوجود ككل بالحيز الخاص بالتاريخ، ألا وهو الوجود الإنساني، من حيث أنه، أساساً، وجود تاريخي. وبالتأكيد إنّ الوجود الإنساني وجود تاريخي، إذ بمجرد أن يعي الإنسان ذاته، فرداً أو جماعة، يجد نفسه وهي تحمل بصمات وآثاراً ووثائق تراكمت بعضها فوق بعض، كلها تشده إلى أشياء معينة وتدفعه عن أشياء أخرى، ويكاد لا يقوى على مقاومتها في اختيار أمر لم يقصده من قبل.

وهكذا كل منا يعيش حياته اليومية، يعيش حاضره وهو يحمل تاريخه حياً في ذاكرته. وبهذا المعنى إن التاريخ، من حيث هو تاريخ حي، هو الذي يبعث الحياة في الحاضر وفي المستقبل على السواء. وإذا ما أصيب المرء بفقدان الذاكرة فالمصاب فيه هو الوعي بذاته، هو الإنسان في صلب حقيقته الأولى والأخيرة. وكذلك الجماعة إذا ما فقدت ذاكرتها الجماعية أي تاريخها، فانها

تفقد حقيقتها الإنسانية. والوعي من حيث هو هذه الذاكرة المتراكمة عبر كل التجربة الحياتية المعاشة للإنسان، فرداً كان أو جماعةً، هو الحامل الأساسي للهوية الإنسانية، لحقيقة الإنسان كإنسان. ويمكن التأكيد أن لا وجود للتاريخ خارج الوعي الحي. نقول الوعي الحي تمييزاً عما قد نسميه، اصطلاحاً، بالوعي "الجامد" الذي يمكن إحياؤه بفضل احتكاك الوعي الحي به، الأمر الذي سيتضح لاحقاً أكثر فأكثر.

والخاصية الأساسية للوعي تكمن في قدرته على التراكم، في قدرته على مراكمة حالات الوعي نفسه واحدةً تلو الأخرى، ومضاعفتها باستمرار في الكم والنوع. ولا يقتصر هذا التراكم على الذاكرة الحية وحسب، بل إن الوعي قادر على توسيع نطاق الذاكرة واستخدام أدوات مادية مساعدة للذاكرة، مثل الكتابة وغيرها من أشكال التسجيل السمعي والبصري الحديثة. ونذكر مرة أخرى أن الانتقال من الذاكرة الحية إلى استخدام المادة غير الحية رموزاً وإشارات ذات دلالة، يعتبر، في عرف المؤرخين، بمثابة منعطف جذري في مسيرة الوعي الإنساني، ونقطة فاصلة بين ما قبل التاريخ من جهة والتاريخ من جهة أخرى. (تعود الكتابات الأولى إلى ما يقارب خمسة آلاف سنة قبل المسيح في الصين، وإلى حوالى ثلاثة آلاف سنة قبل المسيح في بلاد ما بين النهرين وفي مصر). فالوثيقة التاريخية هي الحامل المادي للتاريخ، وظهور الوثيقة هو بمثابة وثيقة الولادة للتاريخ نفسه.

ولعل هذه الخاصية للوعي، ألا وهي قدرته على التراكم في ذاته، تستحق أن نتوقف عندها لنتساءل عن حقيقتها وعن علاقتها بما هو أساسي في التاريخ، عن علاقتها بماهية التاريخ نفسه. ولكن قبل ذلك نذكر أن هذه القدرة على مراكمة الوعي لا نعرفها إلّا عند الإنسان، أولاً في ذاكرته الحية ومن ثم في جسد مادي خارجي مستعار لهذه الغاية. فالوعي الغريزي عند سائر الحيوانات، وحتى الإنسان نفسه، لا يتجاوز قدرته على تكرار الوظائف البيولوجية المرسومة له في الجهاز العصبي الموروث، أو ما يسمى اليوم بالبرنامج الجيني الذي تحمله جزيئات الحوامض الآمينية في الخلية العضوية. أما الوعي فإنه مرتبط

بالنطق، بالإشارات ذات الدلالة وبالرموز، باللغة المحكية والمكتوبة؛ ولأنه قادر على التجسد موضوعياً في جسم خارجي مستقل عن الجسد العضوي لصاحبه، فإنه قادر على التراكم الى ما لانهاية. حتى إذا ما ضاقت رفوف المكتبات بالكتب استبدلت هذه الأخيرة بميكروفيشات وأفلام مصغرة لا يزيد حجم الواحد منها على جزء واحد من ألف من حجم الكتاب أو أقل من ذلك. وكل حديث عن التطور بمعنى الزيادة أو النقصان لا نعرف له معنى إلّا في هذا التطور - التراكمي للوعي البشري. أما الحديث عن التطور في عالم الأحياء (حيوان أو نبات)، أو في عالم الجماد، فلا يتجاوز حدود الاصطلاح؛ إذ إن هذه العوالم لا تعرف أي تطور، وكل ما يحصل فيها إنما هو تغير من حالة إلى حالة تختلف من كائن إلى آخر ولكنها لا تزيد، في أرقى الحالات، عن كونها تكراراً لدورة طبيعية معينة لا تعرف الزيادة ولا النقصان. الوعي الإنساني وحده هو القادر على زيادة نفسه إلى ما لانهاية، وحده هو القادر على مراكمة المزيد والمزيد من الوعي كماً ونوعاً. وعندما بدأ الوعي الإنساني باستخدام الأدوات المادية الخارجة عن جسده العضوي ليجعل منها جسداً إضافياً مساعداً لجسده الحي ومساعداً لذاكرته الحية، بدأ عندئذ بصناعة التاريخ التي تتجلى وتتجسد في صناعة اليد المساعدة لليد الحية وفي صناعة العين المساعدة للعين الحية والأذن المساعدة للأذن الحية وغيرها من الأدوات المساعدة وصولاً إلى المخ الإلكتروني المساعد للدماغ الحي، وكذلك مختلف أشكال الذاكرة المساعدة للذاكرة الحية الى مالانهاية له من أنواع المساعدة للإنسان الحي. كل هذه الحالات ما هي إلا فروع لعلم واحد، هو علم التاريخ. إنَّ تاريخ هذه الأدوات هو تاريخ الإنسان، بما لا يقل عن تاريخ أدوات التنظيم السياسي والاجتماعي باعتباره تاريخ الإنسان أيضاً، إضافة إلى تاريخ الحياة الذهنية للإنسان، تاريخ الوعي كوعي. هذا الوعي هو التمييز بين الجسد الحي للوعي والجسد غير الحي (مثل الحبر والورق أو الشريط الممغنط أو أية أداة أخرى)، وكذلك التمييز بين الذاكرة الحية والذاكرة المساعدة غير الحية أمر في غاية الأهمية لا بد من التوقف عنده قليلاً. فلو نظرنا الى هذه الورقة المسودة بهذه الرموز التي قد تعني

شيئاً لمن يفهمها، وقد لا تعني شيئاً البتة لمن لا يفهمها. هذه الأشكال المرسومة بالحبر على الورق لا تزيد، في حد ذاتها، عن كونها حبراً على ورق لا حياة فيها ولا وعي ولا أفكار. أما بالنسبة لمن يفهم هذه الرموز فهي لا تعني له شيئاً إلّا انطلاقاً من وعيه الحي بما يحمله من معرفة باللغة وتجربة معاشة. . . وزيادة على ذلك قلما اتفق اثنان على فهم مضمونها بصورة واحدة. وينطبق هذا الأمر على كل وثيقة، لأن كل قراءة في حقيقتها الأولى والأخيرة تفسير وتأويل انطلاقاً من ثقافة القارئ نفسه. مفاد القول إن كل وثيقة تاريخية، والتاريخ لا وجود له خارج الوثائق، ليست إلّا رسماً درس، أي لا حياة فيها، إنما تبعث فيها الحياة قراءة قارئ حي.

لقد كنا بصدد البحث عن غاية، أو عن معنى، للتاريخ أو بالأحرى بصدد البحث عن تسمية لهذه الغاية الكامنة وراء سعي البشر، أفراداً وجماعات، دولاً وحضارات. ولا أظن أننا ابتعدنا كثيراً أو قليلاً عن هدفنا هذا، وعن غايتنا هذه في البحث إذا ما تحدثنا عن الوعي. بل ولعلنا على العكس من ذلك قد اقتربنا بتسمية الوعي من النقطة المركزية في حركة التاريخ. ولا بد لهذه المركزية من أن تكون على صلة وثيقة بالوعي إن لم تكن هي الوعي بذاته. وكما قلنا إنه لا وجود للتاريخ خارج الذاكرة الحية ولا خارج الوعي الذي يعي الوثيقة التاريخية انطلاقاً من الذاكرة الحية وضمن منظوره الخاص يفسرها ويؤولها؛ كذلك نقول لا صناعة ولا صانع للتاريخ إلا بالوعي الحي، بالضمير الحي: أنت وأنا، نحن وهم... إلخ. فلا معنى إذن للتاريخ خارج الوعي الذي هو محل المعنى بصورة عامة، وهو محل معنى التاريخ على التخصيص هنا. والوعي ليس محلاً للمعنى وحسب، إنما هو محل كل النشاط الإنساني الواعي، بما في ذلك ما يصطلح على تسميته "اللاوعي" أو "الوعي الباطن". فالوعي بهذا المعنى هو محل العقل والحس والذوق والعاطفة والإرادة والذاكرة..... والوعي لغة هو المصدر، أي الأصل واسم الفعل "وعي"، ومنه الوعاء واسم الفاعل: الوعي، بكل ما يعنيه من إحاطة واستيعاء أو استيعاب، سعة "وإدراكاً". واستخدام كلمة "وعي" فيه معنى الفاعل والفعل ونتيجة الفعل، المفعول. وبالتالي "الوعي" يتضمن فيما

يتضمن النتيجة المتراكمة لفعل الوعي مرة بعد مرة في كل مجالات النشاط الإنساني، وبكل ما تعنيه التجربة الإنسانية المعاشة من غنى وتفاعل يغني. هل يعني هذا القول إن الوعي أكبر من التاريخ نفسه، على الرغم من أن للوعي تاريخه الخاص به ولا وجود للوعي خارج هذه التاريخية ولا خارج التاريخ عامة؟ إنَّ من خصائص الوعي أنه قادر على التمرد على التاريخ وقادر على تجاوز حدود التاريخ، بل إنه دائماً في عملية خلق جديد للتاريخ ولتواريخ جديدة. وكل من هذه التواريخ يحمل معنى أو بعداً لمعنى واحد عام، محله الوعي أيضاً ولا وجود له خارج الوعي.

من أجل المزيد من التحديد للمعنى المقصود، لا بل من أجل التدقيق أكثر في خاصية الوعي، تلك الخاصية التي سبق ذكرها ألا وهي قدرة الوعي على الانتقال من حيز المعنى الخالص الى التجسد الخارجي المحض، ومن ثم من حيز المادية البحتة إلى حيز المعنى من جديد، هذه القدرة على الانتقال من الباطن إلى الظاهر ومن الظاهر إلى الباطن، هي التي تحمل السر كل السر. في هذه القدرة بالذات تكمن الصفة الخارقة للطبيعة التي يتمتع بها الوعي. ومن هذه القدرة تستمد اللغة محكية كانت أم مكتوبة، سرها وسحرها أيضاً بوصفها خارقة للطبيعة. وفي هذه القدرة تكمن وتتجلى الطبيعة المختلفة للوعي بالمقارنة مع كل ما هو خارج الوعي. فهذه الأشكال الخارجية الجامدة التي لا تحمل أية حياة ولا أي وعي ولا أي معنى في ذاتها، يكفي أن يدخل وعي حي في علاقة معها حى تدب فيها الحياة. وهذه العلاقة بين الوعي الحي وهذه الأشكال الخارجية الجامدة والتي يمكن أن نسميها اصطلاحاً بالوعي الجامد، هي علاقة جوهرية وأساسية. لننظر إلى طبيعة هذه العلاقة ووظيفتها. إنها في ظاهرها علاقة بين طرفين مختلفين الواحد عن الآخر. أحد طرفي العلاقة هو الوعي الحي والطرف الآخر هو الوعي المتمثل في الأشكال المرسومة وكأنه وعي آخر. تبرز العلاقة في ظاهرها وكأنها علاقة بين القارئ والكاتب، في مثال الكتابة، أو بين المتحدث والمستمع، في حالة اللغة المحكية... إلخ. أما حقيقة الأمر فهي أنّ العلاقة أقرب إلى المناجاة منها إلى الحوار. إنها علاقة بين القارئ نفسه وذاته،

ولا يزيد دور "الوعي الجامد" كطرف ظاهر في العلاقات عن دور المحفز الخارجي للتفاعل بين الوعي في حالته الراهنة وذات الوعي المتراكم خلال كل التجارب السابقة للوعي نفسه. ولكن هذا الوعي المتراكم عبر اللغة والثقافة والتجارب الحياتية السابقة لقارئ يأخذ شكل المحاور الآخر مع الذات. هذا المحاور الآخر ليس سوى صورة منتَجة ذاتياً عن الآخر. هذه الصورة قد تقترب أو تبتعد عن الصورة الأصلية لكاتب النص، ولكن في كل الحالات إنها مختلفة من قارئ الى آخر، بحكم اختلاف هذا القارئ عن ذاك. إن هذه العلاقات بين الوعي الحي والوعي الجامد ليست أكثر من علاقة باطنية بين الوعي الحي نفسه في حالة نشاطه الحالي، الآني، من جهة، وذاته المتكونة سابقاً التي تخلق الطرف الآخر للعلاقة خلقاً جديداً انطلاقاً من معطيات لغوية وثقافية وحياتية محض ذاتية من جهة أخرى. وخير دليل على ذلك إنني عندما أقرأ الآن قصيدة، كنت قد قرأتها منذ عشر سنوات أو أكثر، أجد نفسي أمام قصيدة أخرى كلياً غير تلك التي قرأتها منذ عشر سنوات، على الرغم من أن الشكل المادي الخارجي للقصيدة لم يتغير البتة، إذا استثنينا بعض الاصفرار الذي علا أوراق الكتاب بسبب الغبار ورداءة نوعية الورق. وما يصح على القصيدة ينطبق على أي نص آخر، أو أية وثيقة أخرى. وهكذا فإنّ كل تجربة يعيشها الوعي تغنيه بوعي جديد يتراكم على الوعي السابق. هذا الغنى الداخلي المتراكم لا يقتصر على علاقة الوعي الحي بالنص المكتوب، بل يشتمل على كل تجربة يعيشها الوعي الحي في تعامله مع العالم الخارجي، عالم الطبيعة وعالم البشر. ففي العلاقة مع الطبيعة مثلاً، ولو أخذنا أي مجال من مجالات علاقة الإنسان بالطبيعة وتعامله مع القوى والظواهر الطبيعية لتبين لنا المقدار الهائل من الوعي المتراكم والمتجسد في الأدوات المادية والآلات المادية والتكنولوجيا التي يستخدمها الإنسان في تعامله مع القوى المادية، هذه الأدوات التي تزداد تعقيداً وغنى باستمرار، إلى حد أن العلاقة بين الإنسان والقوى الطبيعية تكاد تنحصر في الشكل غير المناسب للعلاقة بين الإنسان والآلة. وغالباً ما نسمع أصواتاً تستغيث من الآلة خوفاً على الإنسان وكأن الإنسان كطرف في العلاقة مع الآلة

يتحول إلى طرف تابع لها وخاضع لعبوديتها. وهنا يقع خلط كبير وتشوش خطير في فهم العلاقة القائمة بين الإنسان والآلة بدءاً من فأس الحطاب الى مولدات الطاقة النووية، ومن المركب الخشبي المتمثل بجذع شجرة مكور يستخدمه حتى يومنا هذا صغار الصيادين على الشواطىء الافريقية إلى البواخر - المصنعة التي تقوم بعمليات الصيد والتثليج والتعليب وهي تمخر عباب المحيطات...

إلى أين يسير الإنسان والمجتمع البشري في علاقته مع القوى المادية؟ هذا التطور الحاصل والمستمر في مراكمة الوعي على شكل تكنولوجيا متطورة وأكثر تطوراً، ماذا وراءه؟ هل كل هذا صراع من أجل البقاء؟ وأي بقاء؟ البقاء الأول (البيولوجي)، أم البقاء الثاني (من نوع آخر غير البيولوجي)؟ إذا كان من أجل البقاء الأول فكأننا لا نزال نعيش في ما قبل التاريخ. وإذا كان من أجل بقاء من نوع آخر فما هو هذا البقاء؟ وما هو محتواه الأساسي؟ وهذا طرح آخر للسؤال الذي طرح نفسه في البداية حول مغزى التاريخ، حول معنى التطور التاريخي، حول الغاية الكامنة أو الجلية في حركة التاريخ البشري.

بعد هذه المقدمة توصلنا إلى التمييز بين مرحلة ما قبل التاريخ من جهة والتاريخ من جهة أخرى باعتبار أن التاريخ يقوم على تحويل العلاقة المباشرة القائمة بين الوعي والعالم الخارجي إلى علاقة غير مباشرة تقوم بين الوعي الحي من جهة والوعي الجامد من جهة أخرى، وأن الوعي الجامد يتجسد في الأدوات المادية (الآلات والتكنولوجيا) في مجال العلاقة مع القوى المادية، كما يتجسد في المؤسسات الاجتماعية، السياسية والثقافية والقانونية وغيرها في مجال العلاقات فيما بين الوعي الحي وأمثاله. وهنا أيضاً العلاقة صارت غير مباشرة، والعنصر الوسيط هو الوعي الجامد في صيغة قوانين ومؤسسات. وخلصنا إلى القول إن هذه العلاقات لا تزيد عن كونها علاقة باطنة بين الوعي الحي وذاته، وعلى الرغم مما تبدو عليه هذه العلاقة من أنها بين طرفين مختلفين، فالطرف الآخر هو صنيع الطرف الأساسي الفاعل، الوعي الحي.

وهكذا فإن حركة التاريخ هي حركة وعي في تفاعل مع ذاته في آخره ومع آخره في ذاته من أجل تحقيق المزيد من ذاته، أي المزيد من الوعي. هذه

المسيرة للوعي عبر التاريخ إن هي إلّا مسيرة تحقيق المزيد من الوعي وتحقيق المزيد من حرية الوعي في علاقته مع ذاته ومع آخره. مفهوم الحرية هذا، لعله هو ضالتنا المنشودة في بحثنا عن غاية للتاريخ. ولكن لننظر إلى حقيقة هذا المفهوم وإلى مدى تحققه في مسيرة التاريخ البشري.

تعريف

كم من دول وحضارات قامت وانهارت لتقوم على أنقاضها دول وحضارات أخرى ترث عنها ما تستطيع أن ترثه وتتابع المسير. عن ماذا تبحث هذه الشعوب في مسيرتها اللامتناهية؟ عن ماذا يبحث هذا الإنسان في صراعه الدائم مع الحياة ومن أجل الحياة، مع الوجود ومن أجل الوجود؟

إذا كان للتاريخ من غاية يسعى لتحقيقها شعب من الشعوب، أو كل شعب، فلا بد أن تكون هذه الغاية لامتناهية أيضاً. ولكن ماهي هذه الغاية؟ أليست وظيفة علم التاريخ الحقيقي في البحث عن هذه الغاية وعن مدى تحققها في كل عصر من العصور وفي كل مجتمع من المجتمعات؟ أليس من حقنا أن نسأل علماء التاريخ في العالم العربي عن الغاية التي يسعى إليها الإنسان العربي والمجتمع العربي منذ أن كان هذا الإنسان وهذا المجتمع؟ أليس من حقنا أن نسأل أيضاً: أين نحن الآن في مسيرتنا هذه؟؟

قال أحد فلاسفة التاريخ: "إن التاريخ العالمي هو التقدم في عملية وعي الحرية... وفكرة الحرية هذه ما هي إلّا تجسيد للإرادة الإلهية". هل الحرية هي حقاً غاية التاريخ؟ إن لم تكن الحرية هي الغاية فهل هي الوسيلة؟ وسيلة الإنسان، فرداً وجماعةً، من أجل تحقيق الذات الإنسانية اللامتناهية في أبعادها الفردية والجماعية. ولكن بهذا المعنى تكون الحرية هي الغاية والوسيلة في آن معاً.

إذ لا يمكن الحديث عن الذات الإنسانية إلّا بمقدار ما يمكن الحديث عن حرية هذه الذات وسيادتها على نفسها ومسؤوليتها عما تقوم به من أعمال.

في هذا المنظار يبدو لنا من الضروري قراءة التاريخ العربي، والتاريخ العالمي، لتبيان الدور الذي لعبته وتلعبه الأشكال والأطر التنظيمية المختلفة التي عرفها ولا يزال يعرفها المجتمع العربي ـ بدءاً من القبيلة الى الدولة القومية- الدينية، إلى الدولة الحديثة الدنيوية أو الدينية ودخول هذا المجتمع في دائرة المجتمع العالمي ـ في عملية تحقيق الذات الإنسانية للفرد والجماعة، في عملية تحقيق حرية الذات في علاقاتها مع ذاتها ومع الآخرين تلبية للحاجات العميقة للنفس البشرية، وبالمقارنة أيضاً مع ما حققته الشعوب الأخرى في مسيرتها التاريخية، ونكاد نقول أن لا تاريخ من دون تاريخ مقارن. إن هذا المنظار، منظار مفهوم الحرية، لهو مفتاح أساسي ويجب أن لا يغيب أبداً عن ذهن المؤرخ في قراءته وكتابته للتاريخ.

ولكن لا بد من تعريف مفهوم الحرية كمفهوم أساسي يتسع ليشمل الحركة التاريخية بمجملها، أي بكل أبعاد النشاط الإنساني ومجالاته، من حيث أن الحرية هي المجال الأوسع والأشمل لتحقيق الذات الإنسانية اللامتناهية في أبعادها المتعددة والمختلفة. ومن ثم يجب النظر إلى الخطوات والمحطات الأساسية، وخاصة المنعطفات الرئيسية، في مسيرة الحرية الإنسانية عامة، والإنسان العربي بصورة خاصة، وبالمقارنة مع الشعوب الأخرى.

أما عن **تعريف الحرية** فنبدأ بالاعتراف بأن هذا المفهوم لا يحظى بإجماع المؤرخين ولا بإجماع الفلاسفة على تعريف واحد، عداك عن الآخرين الذين صارت كلمة الحرية عندهم على كل شفة ولسان "غنوة" "وشعاراً" و"برنامجاً" و.... الخ. فمن الصعب أن نجد إنساناً واحداً في عالمنا اليوم لا تشغل فكره، بشكل أو بآخر، مسألة الحرية. كما من الصعب أن نجد جماعة سياسية من أقصى اليمين الى أقصى اليسار لا تعتبر الحرية شعاراً لها وبرنامجاً على الأقل في البيانات المعلنة. ولكن يكفي أن يطرح السؤال: "ما هي الحرية؟" حتى نتصور مدى الصعوبة في أن نجد شخصين، اثنين لا أكثر، يتفقان على تصور واحد أو تعريف واحد لها.

وهل يمكن تحديد الحرية؟ إذ لا تكاد تضع لها تحديداً حتى تراها تنفلت

منه وتتمرد على كل الحدود، لا لأنها حرة وحسب بل لأنها ليست حرة في أن لا تكون حرة، فهي الحرية بذاتها. ولكن... ولكن على الرغم من كل ذلك فالسؤال يطرح نفسه على كل إنسان وعلى كل مفكر، كما على كل جيل من المفكرين وعلى كل شعب كما على كل حركة سياسية أو غير سياسية. واليوم أكثر من أمس وغداً أكثر من اليوم تنطرح مسالة الحرية بإلحاح على كل منا.

تكتسب الحرية كل يوم تعريفاً جديداً ومعنى جديداً بل وأبعاداً جديدة تضاف جميعها إلى مفهوم الحرية وتسهم في إغنائه. فالحرية في تطور مستمر ولا يمكن رؤيتها إلا في هذا النمو الدائم وفي الحيوية الدائمة منذ كانت الكلمة. ولكن ما هي الحرية؟ فلا بد من تقديم محاولة لتعريفها. محاولة تبتعد قدر الإمكان عن التعاريف الشعرية والرومنطقية وتقترب قدر الإمكان من الدقة والوضوح، من التعريف العلمي والموضوعي، دون أن يعني ذلك النهائي أو الأول والأخير.... هذه المحاولة تستوجب النظر إلى مفهوم الحرية في ملموسيته، أي في حركته وتطوره التاريخيين حتى نرى الحرية وهي تقدم نفسها بنفسها، وهي تعرّف نفسها: هذا هو تحدي العملية الموضوعية!

الحديث عن الحرية يستوجب الحديث عن الإرادة، إذ يكون المرء حراً تجاه أمر من الامور إذا ما تمكن من تنفيذ إرادته فيما يتعلق بهذا الأمر. فلا الإرادة تولد مباشرة مع الإنسان ولا الحرية. بل يولد الإنسان وتولد معه إمكانية إرادة، وبالتالي امكانية حرية. وبديهي أنّ كلاً منا عندما جاء إلى العالم لم يأت بإرادته ولم يستشره أحد حول المسألة. هناك يكمن وجه الحتمية والضرورة المطلقة في ظهور الإنسان في العالم. ولو اعتبر بعضهم ظهور الإنسان (أو الحياة عامة) على الأرض مجرد مصادفة كونية فالأمر لا يختلف إطلاقاً، إذ إنَّ المصادفة بمجرد ظهورها ترتدي شكل الحتمية لما يأتي بعدها وبسببها. وعندما يدرك المرء ذاته ويعي وجوده يدرك في آن معاً غياب مسؤوليته الشخصية عن ظهوره في هذا العالم، كما يدرك مسؤوليته عن بقائه واستمراره في هذا العالم وعلى قيد الحياة، فيجد نفسه ينزع إلى أشياء وينفر من أخرى، يبحث عن أسباب بقائه ويتجنب أسباب هلاكه.

وهكذا يأتي كل منا الى هذه الدنيا بإرادة ما، بمصادفة ما أو بضرورة ما، غير إرادته. ثم تأخذ هذه الإرادة بيده وتجره، أو تدفعه طفلاً على طرقات الحياة إلى أن يأتي يوم تكون له فيه إرادة "خاصة" به فيقف وسط الطريق ويخبط رجله في الأرض قائلاً: إلى أين؟" "ولماذا؟"، "لا أريد كذا" بل "أريد كذا!".... إلى ما هنالك من أسئلة ورغبات. وتختلف هذه الأسئلة كما تختلف الأجوبة عليها من فرد إلى آخر. وقد تأخذ شكل سلسلة مترابطة من الأسئلة حتى تصل إلى السؤال الأكبر حول مغزى الحياة والوجود ككل. وما ينطبق على الفرد في هذا المجال يصح أيضاً على الجماعة البشرية.

إذن مع بروز السؤال الأول الذي يطرحه الفرد: لماذا؟ أو إلى أين؟ تبرز بداية الإرادة ومعها لفظة "أنا". وإن عبرت هذه الأسئلة عن شيء فهي تعبر عن الرغبة في المعرفة، في معرفة كل شيء. إنَّ إرادة المعرفة بما في ذلك النشاط الذي يبذله الإنسان من أجل الحصول على المعرفة تميزه عن غيره من الكائنات المحيطة به. وغني عن البيان أنّ هذه الميزة دفعت بالإنسان في مسيرته الانفصالية عن مملكة الحيوان، ومعها بدأت مسيرة الحرية؛ فالكائنات الأخرى لا تعرف الحرية، إنها لا تعرف إلا الضرورة.

الكائنات المادية مثلاً، من المجرة إلى الذرة، تخضع لقوانين المادة بحتميتها المطلقة (بما في ذلك الحتمية الاحتمالية في عالم الجسيمات "البسيطة")، ولا مجال لها للخروج عن أي من هذه القوانين. أما الكائنات الحية فهي تخضع لهذه القوانين المادية من حيث هي مادة أيضاً، ولكن بالإضافة إلى هذه القوانين تبرز ضرورات حيوية أخرى، ضرورات بيولوجية، أي قوانين جديدة تكون هي المهيمنة على الكائن الحي طالما أنه حي. وتسود هذه القوانين وتلك في عالم الطبيعة سيادة مطلقة. وبما أن هذه القوانين والضرورات لا تعرف الوعي فهي تصطدم الواحدة بالأخرى بكل عشوائية وعفوية، وتقوم الواحدة على حساب الأخرى. وهذا هو القانون الأكبرالذي يحكم ظواهر الطبيعة والمعروف تحت اسم "شريعة الغاب".

أما الإنسان فهو بدوره يخضع لجميع القوانين والضرورات التي سبق ذكرها

(المادية والبيولوجية)، ولكن بالإضافة إلى هذه الضرورات تبرز ضرورات وقوانين اجتماعية. وهنا يبرز دور العنصر الذي يميز الإنسان عن الكائنات الحية الأخرى، الا وهو عنصر الوعي. فالإنسان بوعيه يقيم القوانين الاجتماعية وبوعيه يخضع لها، كما أنه بوعيه يتمرد عليها وبه يغيرها. وهذا هو القانون الأكبر الذي يحكم حياة البشر، إنه قانون الوعي. ولكن هذا لا يمنع أننا لا نزال إلى يومنا هذا نعاني في كل المجتمعات من قانون الغاب، وذلك لأننا لم نبتعد كثيراً بعد في مسيرتنا الانفصالية عن مملكة الغاب....

إذا كان الوعي، أو الفكر، هو الخاصية التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات، فالقانون الأساسي المهيمن على الظاهرة الإنسانية هو قانون الوعي؛ وكما سبق وذكرنا فإنّ الخاصية الرئيسية للوعي هي قدرته على مراكمة المزيد من الوعي وعلى تجاوز القيود المادية التي تقيد الجسد العضوي الحامل للوعي نفسه وذلك بواسطة التحكم بجسده أولاً ومن ثم بالقوى المادية الخارجية. وهذه الخاصية إن شئنا أن نطلق عليها تسمية فهي بالتحديد حرية الوعي تجاه الظاهرة البيولوجية وتجاه الظاهرة المادية. ونقول إن الحرية هي الضرورة السائدة والمهيمنة على مستوى الوعي. ولا يستطيع الوعي الحي إلا أن يكون حراً في حركته الدائمة، وهو يصل الى درجة **الحرية المطلقة** في قدرته على التخيل وعلى تجاوز كل الحدود الحسية والعقلية وغيرها إذا ما أطلق العنان للقوة المتخيلة. وكما يعرف الجميع أنه لا توجد أية قوة خارجية قادرة على التحكم بمخيلة المرء إلا إذا صارت هذه القوة جزءاً من إرادته الداخلية. والتاريخ مليء بالأمثلة التي تشهد على أن قوة الحديد والنار قادرة على إهلاك الجسد المادي - العضوي ولكنها عاجزة عن إخضاع قوة الإرادة الداخلية كما أنها عاجزة عن أن تملي على الإرادة الحياة الداخلية خلافاً لما تراه هذه الإرادة إذا ما وجدت.

بين هذه الحرية المطلقة للوعي في الخيال والحتمية المطلقة للكائن الحي (الضرورات البيولوجية والمادية)، الذي هو الإنسان، تقع الحرية الحقيقية، الحرية الواقعية، أو الحرية المسؤولة، كما يحلو للبعض أن يسميها. وحقيقة هذه الحرية، مثل كل حقيقة، ليست مجردة بل ملموسة، أي إنها دائماً مجسدة

ومحددة. وهكذا إن كل تعريف للحرية، منذ أن كانت محاولات تعريف لها، لا بد أن يجمع، ولو بنسب مختلفة، بين الضرورة المطلقة للوعي في الكائن الواعي والضرورة المطلقة المادية - البيولوجية التي بدونها لا وجود لهذا الكائن الواعي نفسه. فهذا الغزالي يعرف حرية الإنسان بقوله: "إنه جبرٌ على اختيار". وهذا سارتر يقول: حُكم على الإنسان أن يكون حراً، حكم لأنه لم يخلق نفسه بنفسه، بينما هو حر لأنه منذ لحظة وجوده في العالم هو مسؤول عن كل ما يفعله". وبين هذا وذاك يعرّف سبينوزا الحرية بأنها "وعي الضرورة"، وهذا التعريف يأخذه هيغل وأتباعه في صورة أو في أخرى حتى تصير الحرية مرة "الضرورة الموعاة" أو "الضرورة الواعية" إلى ما هنالك من الصيغ التي قد تركز على عنصر الضرورة أكثر من الوعي أو تركز على عنصر الوعي أكثر من الضرورة. ووصل الأمر إلى إلغاء عنصر الحرية كلياً والإبقاء على الضرورة وحسب (في الإيديولوجيا التوتاليتارية) كما وصل الأمر الى الغاء عنصر الضرورة الموضوعية لحساب الحرية المطلقة (الإيديولوجيا الفوضوية).

ومهما تباينت الآراء حول تعريف الحرية هناك إجماع على أن لا حرية خارج الوعي كما أن لا حرية خارج النظام، بالمعنى العام لكلمة نظام وبالمعنى المباشر أيضاً. فالضرورة على المستوى الإنساني تحمل اسم النظام. والحرية هي دائماً **وحدة وعي ونظام**. وهذا يعني أن الحرية من حيث الأساس هي وعي، إذ ليس النظام إلّا من إنتاج الوعي وهو وعي أيضاً. ولكن يكفي للوعي أن يأخذ شكل النظام حتى يغلب عليه عنصر الثبات بالمقارنة مع الوعي الحي الذي يغلب عليه عنصر الحركة والتطور المستمر باتجاه المزيد من الوعي. ويمكن أن نسمي اصطلاحاً النظام "وعياً جامداً" مقابل الوعي المتحرك خارج النظام. عندئذ، تقدم الحرية الحقيقية نفسها، أو تعرف نفسها، كوحدة وعي متحرك مع وعي جامد، أو وحدة وعي حي مع النظام الذي وضعه الوعي الحي بنفسه ولنفسه.

ونتيجة للحركة الدائمة وللتطور المستمر في الوعي الحي من جهة ولثبات النظام من جهة ثانية نرى أن الوعي المتحرك يدخل في تناقض وصراع مع ذاته

في نقيضه الوعي الجامد، ويؤدي هذا التناقض وهذا الصراع بحكم سنّة الحياة الى كسر الوحدة القديمة بين الوعي والنظام وإلى قيام وحدة جديدة على انقاضها. كذلك تتخذ الحرية شكلاً جديداً بكل ما تحمله من إمكانات تناقض وصراع لاحقين بين الوعي المتحرك والشكل الجديد الذي يضبطه،... وهكذا دواليك في مسيرة لامتناهية.

ولو أخذنا مثالاً على علاقة الإنسان تجاه ظاهرة ما من ظواهر الطبيعة، ظاهرة الجاذبية مثلاً، ونظرنا الى علاقة الإنسان مع هذه الظاهرة على مرّ المراحل التاريخية المختلفة، فماذا نرى؟ نرى أن الإنسان بحكم وزنه، أي بحكم قانون جاذبية الأرض للأجسام المادية، مشدود الى الأرض وعاجز عن أن يمارس الطيران مثلما تفعل الطيور البرية. لقد ظل الإنسان عبداً لقانون الجاذبية عهوداً طويلة بسبب جهله لهذا القانون ولقوانين أخرى، على الرغم من أن خياله قد تمرد على هذا القانون واخترع "بساط الريح" ووسائل أخرى خيالية لقطع المسافات، للطيران أو للانتقال السريع، للاتصال السريع، "خاتم لبيك"، وغير ذلك. استمرت هذه العبودية، عبودية الإنسان تجاه ما يجهله من ظاهرة الجاذبية وغيرها، الى حين أدرك بوعيه قانون الجاذبية وقانون مقاومة الهواء وقوانين مقاومة المواد وغيرها من القوانين الأخرى العديدة في تداخلها، ادراكاً علمياً، أي نوعياً وكمياً. وعندما وعى الإنسان هذه القوانين وعياً نظرياً كان لا بد له أن يتكيف معها عملياً، أي أن يدخل معها في علاقة أو في نظام من العلاقات يسمح له بالسيطرة عليها وبالتحرر من سلطانها. وكانت العلاقة الأولى في شكلها البدائي على صورة وحدة وعي الإنسان لهذه القوانين مع نظام تكيفه وإياها تحديداً كدرجة أولى بدائية في سلم الحرية تجاه ظاهرة الجاذبية. وكان اختراع أول منطاد هوائي ومن ثم أول طائرة يقودها إنسان. وبما أن الوعي في حركة دائمة وتطور مستمر وهو الذي يخلق نظام العلاقة مع القوانين التي يكتشفها، وبما أن النظام بدوره هو وعي وبالتالي يخضع، في نهاية المطاف، الى قانون الحركة والتطور تحت تأثير حركة وتطورالوعي الحي عامة،

نرى أن شكل العلاقة، أو الوحدة، بين الوعي والنظام يتغير ويتطور باستمرار وتبرز الى الوجود طائرة جديدة أكثر إتقاناً وأكثر تطوراً، وبعدها طائرة أخرى أكثر فأكثر تطوراً، وصولاً الى مركبات فضائية تحمل بشراً الى سطح القمر، دونما نهاية.... بما يعنيه ذلك من إغناء لمضمون الحرية، حرية الإنسان تجاه ضرورة، أو حتمية، أو قانون، الجاذبية وضرورات مادية أخرى.

إنّ ما ينطبق على ظاهرة الجاذبية يصح أيضاً على الظواهر والضرورات الأخرى المادية والبيولوجية التي يتعامل معها الإنسان اليوم عبر شبكة معقدة من العلاقات التي تربطه بهذه الظواهر عبر أدوات ووسائل تكنولوجية تجعله يحقق المزيد من الحرية تجاه ظواهر مثل النار والكهرباء والبخار والطاقة الذرية والأدمغة الألكترونية وغيرها من القوى المادية المعروفة حالياً أو تلك التي لا تزال يخبئها المستقبل.

إذ نعترف بأن هذه القوى المادية الجبارة تستسلم لسلطة الإنسان ولإرادته العنيدة في السيطرة على المادة بكل قواها نقر، بأسف كبير، أن هذه القوى لا تزال تخدم بصورة أساسية فئة معينة من الناس دون الآخرين، على الصعيد العالمي كما على مستوى كل مجتمع بمفرده من المجتمعات المحلية. وغالباً ما تستخدم هذه القوى كوسائل دمار ضد الآخرين. وقد يذهب بعضهم الى تحميل مسؤولية الدمار الى العلم والعلماء الذين اكتشفوا هذه القوى وأخضعوها لسلطة الإنسان. ولا بد من القول لهؤلاء إنهم يخطئون الهدف، وإنه بفضل العلم وجهود العلماء حققت البشرية هذه الانجازات الكبيرة من الاكتشافات والاختراعات التي حررت وتحرر الإنسان من جهله وعبوديته تجاه القوى المادية، وبالتالي حسنت من ظروف معيشة البشر عامة بما في ذلك الأقل حظاً في الحصول على النتائج الايجابية للتطور العلمي والتكنولوجي. أما عن استخدام هذه القوى المادية من قبل أناس يملكون السلطة السياسية في العالم كما في كل مجتمع بعينه فيجب القول إن هذه مسألة سياسية صرف ولا يمكن تحميل مسؤوليتها للقوى الفذة التي تحقق هذه الاكتشافات والاختراعات. أما

العلماء الاجراء الذين يعملون في خدمة آلة الدمار هنا وهناك فمسؤوليتهم لا تضاهي مسؤولية الجنرالات وجيوش محترفي القتل والدمار، كما أنها دون مسؤولية أصحاب القرار السياسي في استخدام آلة الدمار هذه أو التهديد باستخدامها كلما طاب لهم. وبما أن السياسة ضرورة من الضرورات الاجتماعية فالحديث عنها يتطلب بحثاً خاصاً ينضوي تحت باب **البعد السياسي** للحرية بما يعنيه من العلاقة بين الوعي الاجتماعي السياسي عامة والنظام الاجتماعي السياسي القائم في هذا المجتمع أو ذاك أو في المجتمع الدولي ككل. وهذا ما سنتناوله في فقرة لاحقة بعد الحديث عن **البعد الاقتصادي** للحرية. وقبل ذلك نختتم هذه الفقرة الخاصة بتعريف الحرية بهذه الملاحظة عن الضروريات المادية البيولوجية باعتبارها أولى الضرورات التي أدركها وعي الإنسان مع بداية انفصاله عن الطبيعة الأم. فنقول إن الطبيعة كانت ولا تزال أمّاً قاسية لا ترحم أبناءها، أو على الأقل إنها لم ترحم ابنها الإنسان الذي خرج بوعيه عن شريعتها، فوجد نفسه مضطراً للدخول في صراع معها بغية تكييفها مع رغباته والتكيف معها أيضاً لتأمين حاجاته المختلفة من مأكل وملبس ومسكن، وهذه الحاجات لم تكن مطروحة كمشكلة عندما كان الإنسان يعيش عيشة الحيوان في التصاق تام باحضان الطبيعة. أو كما تقول النظرة الدينية عندما كان الإنسان في الجنة كان يأكل من ثمار اشجارها بدون عناء ويتجول فيها عارياً بدون حياء طالما أنه لم يأكل بعد من ثمار شجرة معرفة الخير والشر، أو شجرة المعرفة بصورة عامة. ولكن بعد أن أكل من ثمر شجرة المعرفة "انفتحت عيناه وعلم أنه عريان" فاضطر الى صنع ملابسه "فخاط أوراق التين وصنع مآزر"، كما اضطر أن "يأكل خبزه بعرق جبينه" بعد ذلك. وجدير بالذكر هنا أن النظرة الدينية لا تعتبر خروج الإنسان من الجنة هبوطاً أكثر مما تعتبره ارتقاء به الى مراتب الآلهة لأنه أكل من ثمر شجرة المعرفة وانفتحت عيناه: وقال الرب الإله "هوذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر". خلاصة القول إن العمل المنتج للخيرات المادية، أولاً المأكل والملبس والمسكن، كان من الضرورات الحيوية الأولى،

إن لم يكن أولها على الاطلاق، للإنسان الواعي، فرداً وجماعة. وحتى يومنا هذا لا نخطئ اذا قلنا إن العمل المنتج يشكل الخطوة الاولى والأساسية التي يخطوها الفرد على طريق تحقق استقلاله الاقتصادي وتحرره من التبعية لغيره. وما يصح على الفرد ينطبق أيضاً على المجتمعات حيث **العمل المنتج هو المصدر الوحيد للثروة الحقيقية لمجتمع من المجتمعات مهما عظمت ثرواته الطبيعية.** أما عن علاقة العمل المنتج بالحرية عامة أو موضوع البعد الاقتصادي للحريه فهذا ما سنتناوله في الفقرة التالية.

- أنظر العهد القديم (التوراة) سفر التكوين، الاصحاح الثالث، 22.6.

البعد الاقتصادي

لقد عرّفنا الحرية على أنها تلك العلاقة الواعية المنظمة التي يقيمها الإنسان مع ظاهرة من الظواهر خلال تعامله معها وانطلاقاً من مستوى وعيه لها. وأبرزنا الجانب النشيط من طرفي العلاقة وهو الوعي الحي المتحرك باستمرار، والجانب الآخر وهو الطرف الثابت نسبياً والمتمثل بالوعي الجامد المتجسد في نظام آلي على شكل أداة مادية أو أداة قانونية أو أية مؤسسة أخرى. وقلنا إن الضرورات المادية ـ البيولوجية هي أولى الضرورات الحياتية التي تجابه الإنسان وتضطره إلى تنظيم علاقاته بها. وبالتالي إن النشاط الإنساني الهادف إلى تلبية الاحتياجات المادية ـ البيولوجية من مأكل وملبس ومسكن يشكل خطوة أساسية في مسيرة الإنسان التحررية من براثن الطبيعة.

ومن الطبيعي أن يكون وعي الإنسان لظواهر الطبيعة في بداياته الأولى محدوداً جداً، وتبعاً لذلك كانت أدوات التعامل مع هذه الظواهر، أي أدوات العمل، في منتهى البساطة (مثل الحجر والعصا). وبالتالي كان نظام العمل الذي يربط الإنسان بالطبيعة ـ في الصيد، مثلاً أو في الزراعة بأشكالها البدائية ـ أقرب الى العفوية منه الى النظام. ونتيجة لكل هذا كانت انتاجية العمل متدنية جداً إلى حد أنه، كانت جماعات بشرية بكاملها تعجز أحياناً عن مقاومة قساوة الطبيعة. وحتى يومنا هذا نرى ونسمع كيف أن المجاعة تهدد بين حين وآخر حياة شعب من الشعوب بأكمله. أما الجماعات التي استمرت فكانت بادئ الأمر بالكاد تحصل على ما يكفيها للبقاء وللاستمرار. وبصدد هذه المرحلة من التطور البشري يحلو لبعض المفكرين أن يتحدث عن مجتمع "المساواة" وكأنه العصر

الذهبي للبشرية أو الجنة التي تحدثت عنها النظرة الدينية. ولا بد من الاعتراف هنا بأن هذا المستوى من التطور في حياة البشر لم يكن ليميزهم كثيراً عن الحيوانات البرية. والحديث عن المساواة في هذه المجتمعات البدائية لا يختلف كثيراً عن "المساواة" السائدة بين الحيوانات البرية نفسها. كما أن الحديث عن ملكية عامة لوسائل الانتاج ـ أدوات العمل والأرض ـ كالحديث عن ملكية الماء والهواء والغابات البكر من قبل قطعان الحيوانات البرية السارحة هنا وهناك. ولا بد من القول إن مفاهيم المساواة والملكية كغيرها من المفاهيم الإنسانية مثل الحق والعدالة والحرية، كلها حديثة نسبياً ولم يعرفها الإنسان الا بعد أن قطع شوطاً من التطور والوعي بذاته وبالعالم المحيط به وفي مجال معرفة الخير والشر. كل هذه المفاهيم لم تأت إلى الإنسان من الطبيعة، لم تأته من مملكة الحيوان حيث تسود شريعة الغاب، بل إنها من مملكة الوعي والفكر. ولا شك أنها من الطبيعة العميقة للذات الانساية. والحق يقال إنها من الطبيعة الإلهية للإنسان، أي أنها على نقيض كل ما هو سائد في الطبيعة، في مملكة الحيوان وما دون. وأكثرمن ذلك فنحن نرى في عالمنا اليوم كيف أن هذه المفاهيم لا تزال تشق طريقها بعناء كبير في مجتمعاتنا المعاصرة في مجابهة شريعة الغاب التي لا تزال هي الأقوى في الغالب، والقوة المادية هي التي تكرس أشكال "الحق" و"العدالة"، في حين أن القوة المعنوية لا تسود إلا في حيّز ضيق جداً من الضمائر الحية لبعض بني البشر.

إن التطور الحاصل في معرفة الإنسان بظواهر الطبيعة وتراكم الخبرة والوعي في هذا المجال، أدت وتؤدي الى تطوير أدوات العمل من الحجر الى الفأس الحجرية، الى الفأس المعدنية، من العصا إلى المحراث الخشبي إلى المحراث المعدني...، أي إلى تطوير نظام تعامل الإنسان مع الطبيعة وقواها المادية. وبالتالي أدى كل ذلك ويؤدي إلى رفع مستوى انتاجية العمل تدريجياً وصولاً إلى درجة صارت معها الجماعة العاملة في الصيد مثلاً أو في الزراعة قادرة على انتاج ما يكفي حاجاتها وأكثر بنسبة معينة. هذه الزيادة عن الحاجة الضرورية لاستمرار الجماعة العاملة، هي أساس كل تطور اقتصادي لاحق،

وهي مصدر كل ثروة مادية راكمتها وتراكمها المجتمعات. هذه الزيادة هي ما يسميه علماء الاقتصاد السياسي بالقيمة الزائدة أو فائض القيمة. والإنسان المنتج لهذه القيمة إذا ما أدرك أنه هو المنتج لكل الثروة المادية المتراكمة في المجتمع يدرك عندئذ الدور الكبير الذي يؤديه في تحقيق المزيد من حرية الآخرين وتحرير المجتمع ككل. وهذا الادراك يوقظ في الإنسان المنتج تطلعات مشروعة نحو تحقيق المزيد من حريته الشخصية طالما أنه يساهم بتحقيق المزيد من حرية المجتمع ككل. وإذا ما لم يحصل الإنسان المنتج على قسط عادل من القيمة الزائدة التي ينتجها، قسط يتناسب طرداً مع نمو انتاجية عمله من جهة ونمو حاجاته المادية والثقافية من جهة أخرى، فلا شك أن العقد الاجتماعي الذي يربط بين الفرد والمجتمع، أو بين المنتجين من جهة والقائمين على الانتاج (مسؤولين أو مالكين) من جهة أخرى، سوف يكون مهدداً بالانفراط عاجلاً أم آجلاً. وهكذا انفرطت عقود اجتماعية وانهارت وتنهار أنظمة اجتماعية وحضارات من مختلف الألوان، وقامت وتقوم على أنقاضها أنظمة أخرى سعياً وراء المزيد من الحرية الفردية والجماعية بأبعادها المختلفة، وخاصة البعد الاقتصادي الى جانب البعدين السياسي والثقافي.

وهكذا صار انتاج القيمة الزائدة وتراكمها يشكلان مصدر الثروة والملكية في المجتمع، وظهرت مع القيمة الزائدة علاقات جديدة وأشكال تنظيمية جديدة للحياة الاجتماعية، وبرزت الى حيز الوجود وظائف اجتماعية سياسية وعسكرية وادارية غير منتجة بصورة مباشرة للخيرات المادية. ولكن هذه الوظائف الجديدة ساهمت وتساهم في تنظيم مختلف شؤون الجماعة البشرية بشكل يسمح بدفع عجلة التطور لهذه الجماعة في كل المجالات بما في ذلك مجال انتاج الخيرات المادية؛ وأدى ذلك الى رفع انتاجية العمل، وصارت الحروب بين القبائل والجماعات البشرية مصدراً لقوة عمل إضافية، إذ كانت القبائل المتحاربة في السابق، إذا ما انتصرت واحدة على الأخرى تبيد الفئة الغالبة عناصر الفئة المغلوبة. ولكن مع ظهور القيمة الزائدة ظهرت إمكانية تحويل المغلوبين الى أسرى وعبيد وبالتالي الابقاء على حياتهم مقابل قوة عملهم لصالح الفئة الغالبة

طالما أن عملهم المنتج يعطي إضافة إلى تلبية الحدّ الأدنى الضروري من حاجاتهم للبقاء على قيد الحياة كقوة عمل، يعطي قيمة زائدة تستأثر بها الفئة الغالبة. وهنا ظهرت من فئة الأسرى فئة العبيد وظهر الانقسام الأول في تاريخ البشرية الى عبيد وأسياد يملكون العبيد. ولا يزال هذا الانقسام قائماً الى يومنا هذا على الرغم من الاختلاف في التسميات، ذلك أن الغالبية العظمى من العاملين في هذا المجتمع أو ذاك تبيع قوة عملها مقابل الحد الأدنى الضروري لتلبية حاجاتها القصوى من أجل البقاء على قيد الحياة، من أجل البقاء المادي ـ البيولوجي لا أكثر.

مع ظهور الانقسام الأول في المجتمع الإنساني الى عبيد وأسياد ظهرت كلمة **حر** مقابل كلمة **عبد**، ومع هذا الانقسام ظهر مفهوم المساواة بين العبيد والمساواة بين الأسياد باعتبارهم أحراراً متساوين في الحرية ومساواة بين العبيد تجعلهم متساوين في العبودية.

ولا بد من الاعتراف أنه بفضل هذا الانقسام ظهرت إمكانية الانصراف إلى نشاطات ثقافية فكرية من قبل بعض الأسياد الأحرار، فكان منهم الشعراء والقصّاصون والكهنة والفلاسفة وغير ذلك من الوظائف البعيدة عن العمل الجسدي واليدوي والمقتصرة على العمل الذهني. ولا نزال إلى يومنا هذا نعاني في كل المجتمعات من مبالغة في إجلال العمل الذهني ومبالغة في احتقار العمل اليدوي. وهذا إرث من أخلاق مجتمع العبيد والأسياد. ولو نظرنا إلى حقيقة العلاقة بين العمل الذهني والعمل اليدوي لرأينا أن الواحد منهما لا يستقيم من دون الآخر، كما أن الواحد منهما لا يقل نبلاً عن الآخر، ولا يخلو من إذلال للنفس. سوف نعود إلى هذه المسألة بعد قليل.

وتجدر الإشارة إلى أن الانقسام الى عبيد وأسياد كان تطوراً كبيراً في حياة البشر والمجتمعات مقارنة بالحالة السابقة التي تميزت بتبعية مطلقة للضرورات المادية - البيولوجية، حيث كان الجميع دون مستوى العبيد في عبوديتهم للحاجات المادية.

البعد السياسي

كما سبق وذكرنا أن التنظيم السياسي لحياة البشر، كغيره من الوظائف الاجتماعية غير المنتجة بصورة مباشرة، ما كان ليظهر في المجتمعات البدائية قبل توافر انتاجية عالية نسبياً تتيح افراز جماعة عاملة تنصرف فقط للعمل الاداري والسياسي بغية تنظيم شؤون الجماعة المتعاظمة. ومع انتاج القيمة الزائدة ظهرت فئة العبيد من جهة وفئة الأسياد من جهة أخرى.

إن الشكل الطبيعي الأول لانتظام الجماعة البشرية كان على الأرجح شكل العائلة والقبيلة التي يشدها الى بعضها بعضاً الرابط العائلي (صلة الرحم)، وكلما تضخّمت العائلة كلما انفرطت إلى أفخاذ وأجباب تتحارب في ما بينها لاقتسام المراعي والمواشي. أما شكل السلطة في التنظيم البدائي للجماعة البشرية فكان سلطة الأب المؤسس للعائلة، ومنه تنتقل الى الابن الأكبر أو الأقوى والقادر على تجميع أكبر قوة ممكنة من المقاتلين الى جانبه، وكانت الحروب التي تنشب في ما بين أفخاذ القبيلة الواحدة أو بين القبائل المختلفة غالباً ما تؤدي الى تجميع أكثر من فخذ أو أكثر من قبيلة في جماعة واحدة تخضع لسلطة زعيم واحد. وانطلاقاً من ضرورة ضبط الجماعات المغلوبة وتدبير الشؤون المتعاظمة للجماعة الكبيرة كان الزعيم يلجأ الى اختيار مساعدين له في مختلف الشؤون من بين مقاتليه الأشداء فيمنحهم جزءاً من سلطته مقابل طاعتهم لشخصه. وإذا كان الاتجاه الى تجميع وتجمع أكبر عدد ممكن من الجماعات الصغيرة في جماعة واحدة كبيرة بحكم الصراعات في ما بينها أو بحكم الخطر المشترك، وإذا كان هذا الاتجاه هو الاتجاه الطبيعي في التطور السياسي للبشر

فلا يعني ذلك أن الأمور كانت دائماً تسير في اتجاه واحد. ولكن كلما كتب لزعيم قوي أن يجمع حوله جماعة كبيرة تربطها روابط طبيعية أولاً وثقافية ثانياً، كلما كان حظ هذه الجماعة في الاستمرار متوافراً حتى بعد وفاة الزعيم المؤسس. وقد ينفرط عقد الجماعة بموت الزعيم المؤسس، كما يحصل في أغلب الاحيان في أيامنا هذه أيضاً. وبما أن مصدر السلطة جميعها واحد ألا وهو القوة القتالية أولاً ومن ثم الهيبة المعنوية المدعومة بالقوة القتالية، كان من الطبيعي أيضاً أن يتم تجميع الملكية وأن تصبح الثروة المادية عاملاً مساعداً في تدعيم قوة الزعيم وتعزيز سلطته. وهكذا كان الزعيم في آن معاً، في أغلب الأحيان، كما لا يزال الامر كذلك لدى العديد من الجماعات المعاصرة، القائد العسكري والأب الروحي والحكم المفوض لفض النزاعات بين اتباعه. وكان الزعيم هذا هو مصدر كل السلطات تدرّجاً من فوق إلى أسفل مقابل الطاعة التامة تدرجاً من تحت إلى أعلى. وغالباً ما كان الأمر يصل إلى درجة تأليه وعبادة شخص الزعيم، كما يحصل في بعض القبائل والشعوب المعاصرة لنا. وحتى بعد موت الزعيم المؤسس تبقى ذكراه وصلة القرابة به تشكل مصدراً للسلطات جميعها ومصدراً لشرعية كل من المتخاصمين على إرثه.

وكان هذا الاتجاه التوحيدي في التجميع والمركزة يستمر على الرغم من حالات الانفراط المتكررة حتى تصل درجة التجميع الى حدود "طبيعية" تدخل فيها عناصر عديدة ولكن أهمها على الارجح هو عنصر اللغة الواحدة المشتركة. ولو نظرنا بامعان إلى تكوّن الجماعات البشرية الناطقة بلغة واحدة مشتركة عبر مراحل تاريخية مختلفة من التجّمع والتفكّك والتجمّع من جديد لوجدنا أن اللغة هي بمثابة روح الشعب الذي ينطق بها، وهي، في الوقت نفسه، الإطار الطبيعي الذي تنمو فيه ثقافة هذا الشعب وحولها ينسج نوع من وحدة ثقافية تقوى على التفكك السياسي كما تقوى على الفواصل الجغرافية، وقد تقوى على الفوارق العرقية والدينية وغيرها على الرغم من أن هذه العوامل، إذا ما اجتمعت وتضافرت، قد تعزّز أيضاً من الوحدة الثقافية نفسها.

وقد يتجاوز الاتجاه التوحيدي في مرحلة من المراحل الحدود الطبيعية

نفسها لجماعة ما، اذا ما تمكنت جماعة قوية من أن تجمع حولها جماعات أخرى أضعف منها وتختلف عنها بشخصيتها الثقافية. وقد يؤدي هذا الأمر الى ضياع شخصية الجماعة الضعيفة وذوبانها في الجماعة القوية، كما قد تقاوم هذا الانصهار وتحتفظ بشخصيتها حتى يأتي يوم تجتمع لها فيه كل الظروف المؤاتية لتستعيد قوتها واستقلالها أو حتى سيطرتها على الجماعات الأخرى، أو على جماعات أخرى، الأمر الذي لانزال نشهده حتى يومنا هذا، وكما تحدّثنا عنه كتب التاريخ.

والحديث عن الشخصية الثقافية لجماعة ما يعني، من جملة ما يعني، أن هذه الجماعة وصلت في تطورها ومراكمة وعيها الى درجة إدراكها لذاتها كجماعة، مقابل ما هو غيرها أو آخرها من جماعات أخرى. ووعي الجماعة لذاتها قابل للمقارنة بوعي الفرد لذاته، بل وغالباً ما يتجلى وعي الجماعة لذاتها على شكل وعي فردي وفي شخص فرد واحد يحتل مكانة النموذج المؤسس، وقد يتفق أن يكون هذا الشخص هو الزعيم المؤسس، أو الزعيم التاريخي. ولا نبالغ اذا ما قلنا إن الخاصّية الفردية هي خاصية أساسية من خصائص الوعي، بما في ذلك الوعي الجماعي. وهذه الخاصية تستأهل أن نتوقف عندها هنيهة لنوفيها حقها من التأمل، ولنحاول أن نطل من خلالها على حقيقة ما يجري في ذهن الزعيم المؤسس للجماعة باعتباره مماثلاً لما يجري في ذهن الفرد الإنساني عامة.

كيف تجري عملية وعي الذات داخل الذات الإنسانية في حالة الفرد؟ لقد سبق وأشرنا الى أن بدايات وعي الذات لذاتها تظهر مع ظهور لفظة "أنا" عند الطفل وما يرافقها من تجليات للأنا وتعبير عنها، مثل "أنا أريد كذا" أو " أنا لا أريد كذا"... فالإنسان هو الكائن الوحيد من بين الكائنات المحيطة به القادر على قولة "أنا"، وقوله هذا ليس إلّا تعبيراً عن وعيه لذاته كإرادة أو وعي. ويستمر الطفل في وعيه لذاته عبر تجليات هذه "الأنا" في حركاته وتصرفاته، كما يعي العالم المحيط به من خلال علاقة هذه "الأنا" بالأشياء الخارجة عنها وبالقياس اليها. ومن الطبيعي أن تنمو هذه"الأنا" عند الطفل وهي تشغل مركز

العالم بالنسبة له. وبالتالي كل ما هو غير هذه الأنا، غير هذه الذات، لا يزيد عن كونه موضوعاً لهذه الذات، لا طرفاً نداً يبادلها الوعي، بل شيئاً يوعى ومادة للوعي. وهكذا فهو لا يدرك ذاته بعد إلا في ذاته ولا يدرك الذات في الآخر حتى وإن كان هذا الآخر على شاكلته. وعندما يدخل في صدامات مع هذه القوى الخارجية بالنسبة له لا يعترف بوجودها ولا يحسب لها حساباً إلا مكرهاً وعلى مضض، ويستمر في البحث عن قوة أو عن حيلة ليغلبها ويخضعها لإرادته. وهكذا يستمر الصراع بين ذات الطفل والعالم الخارجي المحيط به بكل ما يشمله من قوى وعلاقات حتى يصل الى أشده وأعنفه في سن المراهقة. إنّ مرحلة المراهقة هي مرحلة حاسمة وأساسية في تطور وعي الطفل كذات لذاته، وغالباً ما تصل الأمور لديه خلال هذه المرحلة الى اعتبار نفسه مركزاً للعالم، وكل ما عداه في هذا العالم ليس له وجود إلا لخدمة أهدافه، وبالتالي يصنّفه إيجاباً أو سلباً. وهكذا تظهر مفاهيم الخير والشر بالقياس الى خير الذات وشرها. ومع ادراك الخير والشر هذين يعيش الفرد حالة الانفصام حتى الطلاق مع العالم الذي اعتاده في طفولته، وتلتقي مع هذه الحالة صورة الجنة والهبوط من الجنة عند معرفة الخير والشر، وقد تستمر حالة الانفصال هذه بين ذات الفرد والعالم طيلة حياته، وبالتالي يعيش حياته في شقاء دائم لانه عاجز عن تكييف العالم مع رغباته المختلفة. وقد تنتهي هذه الحالة بالاستسلام التام من قبل الفرد لقوة خارجية معينة تمثل له الذات والارادة الجديرتين بأن ينضوي تحت لوائهما. ولكن هناك احتمال ثالث للعلاقة بين الذات الفردية والعالم الخارجي، ألا وهو أن يستمر الفرد في مشروعه من أجل إخضاع العالم لرغباته، وفي الوقت نفسه يستمر في تكييف رغباته مع القوى الخارجية التي يجد نفسه مضطراً للاعتراف لها بما تملكه من سلطان عليه إذا ما لم يأخذها بالحسبان. ومن بين هذه القوى الخارجية تبرز مراكز أخرى للعالم ويعبّر كل منها عن ذات وإرادة مماثلتين لذات الفرد نفسه. وحتى يعترف الفرد بذات الآخر باعتبارها مماثلة لذاته لا بد من أن يقطع شوطاً كبيراً في إدراكه لذاته في أعمق أعماقها، أي مجرّدة عن كل ما يرافقها من مكوّنات مساعدة تكون خارجية

وتشد الذات الى انتماءات طبيعية أو ثقافية صارت وكأنها طبيعية. وإذا ما أدرك المرء ذاته مجردة عن كل هذه العلائق التي تشدها الى هذه البقعة أو تلك من بقاع الأرض أو الى هذا اللون دون ذاك،أو...،ووصل الى حقيقة الذات الأولى والأخيرة من حيث هي "أنا" لصار سهلاً عليه أن يدرك أن كل من قال "أنا" ليس في نهاية المطاف إلا "هو" في الحقيقة الأولى والأخيرة. وهنا يكون قد وصل إلى إدراك ذاته في الآخر بعد أن أدركها في ذاته. وإدراك الذات يعني الوصول الى الذات المطلقة ككل حيث تتسع ذاته عندئذ لتشمل كل ذات. وهنا تكون قد تمت المصالحة بين الذات والعالم الخارجي، فتعود الذات الى إقامة علاقات من نوع جديد مع العالم المحيط بها، وهي تحمل رسالة جديدة الى العالم ومشروعاً جديداً لبناء العالم من جديد، لبناء عالم جديد.

سومر

- أوّل "ديمقراطية" في التاريخ
- الثورة العلمية التكنولوجية الأولى في التاريخ
- غلغامش بين الاسطورة والتاريخ
- إصلاحات أوروكاجينا
- سرجون الكبير والامبراطورية الأكادية

أول "ديمقراطية" في التاريخ

هل يمكن الحديث عن الديمقراطية ما قبل الكلمة نفسها؟ معروف أن كلمة ديمقراطية هي كلمة يونانية في الأصل ومركّبة من لفظتين: ديموس وكراتوس، وأنها لم تستخدم عند اليونان أنفسهم، لا في النظر ولا في الممارسة السياسية قبل القرن الخامس قبل الميلاد. وحتى عندما استخدمت من قبل أنصار الفكرة أو خصومها في أثينا لم تكن تعنى ما عنته وما تعنيه عند الشعوب الأخرى، قديماً أو حديثاً من روما الجمهورية الى القرون الوسطى الأوروبية والى العصور الحديثة في يومنا هذا.

هذه النسبية في المعاني التي تتضمنها كلمة ديمقراطية باعتبار أنها ليست شيئاً معطى مرة واحدة والى الأبد بل إنها مفهوم إنساني يتسع أو يضيق ويختلف من إنسان الى آخر، من مجتمع الى آخر ومن عصر إلى آخر، هذه النسبية هي التي تسمح لمؤرخين كبار، بعد أن درسوا حضارات قديمة سبقت الحضارة اليونانية بمئات السنين إن لم يكن آلاف وتلمّسوا فيها شكلاً من أشكال الديمقراطية، بأن يتحدثوا عن ديمقراطية بدائية وعن أول "ديمقراطية" في التاريخ.

من أبرز هؤلاء المؤرخين نذكر جاكوبسون وكرامير وبوتيرو على سبيل المثال لا الحصر، من الذين كرّسوا حياتهم العلمية لدرس الحضارات القديمة:

الاشورية والبابلية والأكادية والسومرية التي تركتها الشعوب المتعاقبة على البلاد الواقعة ما بين نهري دجلة والفرات، خلال خمسة آلاف سنة أو أكثر قبل الميلاد.

إن عناوين مثل "التاريخ يبدأ في سومر" و"الديمقراطية البدائية" لما نشره كل من كرامير وجاكوبسون، خلاصة لدراستهما لآلاف الألواح المكتوبة بالحرف المسماري وباللغة السومرية والأكادية، تحمل كل دلالاتها في التأكيد على أن التاريخ لم يبدأ في أثينا، وأن الديمقراطية ليست من اختراع الاغريق. وهذا يعني أن الحضارة عامة، والديمقراطية خاصة، لا يمكن أن تكون حكراً لشعب من الشعوب، وبالتالي إن الشعوب الأخرى ليست جديرة بهذه الحضارة وهذه الديمقراطية إلا بمقدار ما هي مدينة لهذا الشعب الفذ صاحب المعجزات، بل كل ما يعنيه هذا الأمر. الواقع أن كل شعب من الشعوب ساهم بهذا المقدار أو ذاك وأغنى الحضارة الإنسانية عامة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، مهما بعدت المسافات الزمانية والمكانية بين المراكز الحضارية المختلفة. وهذا ما سيبينه الاستعراض السريع التالي للانجازات العظيمة التي تحدثنا عنها أولى الوثائق التاريخية المتوافرة حتى الآن في حوزة علماء التاريخ والآثار واللغات القديمة، تلك الوثائق التي تحملها ألواح الطين المجفف على النار أو على حرارة الشمس والمطمورة في رمال الأراضي الواقعة ما بين دجلة والفرات، والمكتوبة بالحرف المسماري باللغة، السومرية أو الأكادية أو بالاثنتين معاً.

الثورة العلمية - التكنولوجية الأولى في التاريخ

ليس غرضنا في هذا البحث أن نؤرخ للحضارة السومرية بكل جوانبها، ولكن لا بد لنا من الاشارة الى السياق التاريخي العام الذي أتاح لهذه الحضارة أن تبلغ ما بلغته، وأن تترك الأثر الذي تركته على كل الحضارات التي جاءت بعدها، سواء على الأرض التي قامت عليها الحضارة السومرية نفسها أو بعيداً عنها وصولاً الى الحضارة العالمية المعاصرة.

يختلف المؤرخون في أصل السومريين، هل جاؤوا من الشرق أو من الغرب الى بلاد ما بين النهرين أم أنهم كانوا في الأصل أبناء هذه البلاد منذ العصور الغابرة في ما قبل التاريخ. ولم تحسم بعد هذه المشكلة التي تحمل اسم "المشكلة السومرية" في اصطلاحات علماء الآشوريات (أسيريولوجي). والجدير بالذكر هنا أن الدراسات السومرية برزت الى حيّز الوجود منذ فترة غير بعيدة نسبياً أي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كفرع من الدراسات الآشورية عامة والتي تشمل كل الحضارات القديمة التي شهدتها المنطقة التي يسميها المؤرخون الغربيون بالشرق الأوسط، أو الشرق الأدنى القديم. ويتفق العلماء على أن اللغة السومرية ليست لغة سامية وتختلف عن اللغات، الأكادية، البابلية الآشورية والآرامية وشقيقاتها العربية والعبرية، التي تشكل عائلة اللغات السامية والتي يفترض العلماء أنها كانت في الأصل لغة واحدة وتفرعت كلهجات لهذه اللغة الأم والتي بدورها انقرضت قبل أن يدوّن فيها أية أدبيات، أو أنه لم يصلنا على الأقل شيء من هذا القبيل. وعلى الرغم من الفوارق الاساسية بين اللغة السومرية واللغة الأكادية فإنّ الدراسة الدقيقة لكل منهما تفيد أن هناك تأثيراً وتأثراً متبادلين بينهما على اختلاف المراحل، الأمر الذي ينم عن اختلاط كبير ما بين السومريين والشعوب السامية المجاورة لهم. وإذا كان التأثير الأكبر هو من اللغة السومرية على اللغة الأكادية فذلك لأن اللغة السومرية مع ازدهار الحضارة السومرية عامة وانتشار الكتابة المسمارية بصورة خاصة باللغة السومرية، صارت هذه الأخيرة بمثابة لغة الثقافة المهيمنة على مر العصور القديمة وحتى بعد انسحاب السومريين من على المسرح السياسي للمنطقة.

يرتب علماء التاريخ القديم الحضارة السومرية على مراحل تاريخية وما قبل التاريخ حسب تسلسل طبقات الآثار المكتشفة، ويطلق على كل مرحلة اسم الموقع الذي يحمل آثار هذه المرحلة بشكل أبرز من المواقع الأخرى. على الشكل التالي:

مرحلة حسونه من	5800	إلى	5500	ق م.
مرحلة سامر من	5600	إلى	5000	ق م.
مرحلة حلف من	5500	إلى	4500	ق م.
مرحلة عبيد من	5000	إلى	3750	ق م.
مرحلة أوروك من	3750	إلى	3150	ق م.
مرحلة جمدات نصر من	3150	إلى	2900	ق م.

لا شك أن هذا التقسيم اصطلاحي وتقريبي، وإن ما يهمنا منه، بصورة خاصة، هما المرحلتان الاخيرتان، أوروك وجمدات نصر، الواقعتان تقريباً ما بين النصف الأخير للألف الرابعة قبل الميلاد والربع الأول للألف الثالثة ق م. ذلك أن هذه الفترة شهدت، حسب تقرير العلماء، تطور المدن وتمركز الحياة الاقتصادية والسياسية في تجمعات مدنية بدلاً من القرى الصغيرة. وترافقت هذه الفترة مع ما يمكن تسميته "الثورةالعلمية التكنولوجية" الأولى في التاريخ والتي لم تعرف البشرية مثيلاً لها إلا في الثورة الصناعية التي شهدها القرن التاسع عشر الميلادي في أوروبا. وتتلخّص الثورة العلمية التكنولوجية الأولى في التاريخ بعدد من الاختراعات مثل اختراع المحراث والدولاب والمعول والقالب لصب الطين الرطب وتجفيفه وبالتالي استخدامه في البناء. أما الاختراع الأكبر في تلك المرحلة فهو بدون أدنى شك اختراع الكتابة، التي أخذت أولاً الشكل التصويري ومن ثم الحرف المسماري، لأن اختراع الكتابة هو بمثابة دخول التاريخ بكل معنى الكلمة. فالوثيقة التاريخية المكتوبة هي بمثابة الحد الفاصل ما بين مراحل ما قبل التاريخ من جهة ومراحل ما يسمى بالتاريخ من جهة أخرى. وبفضل هذا الاختراع استطاع الإنسان أن يسخّر المادة الخارجة عن ذاكرته الحية ليجعل منها ذاكرة مساعدة، الأمر الذي سمح للسومريين بتدوين الكثير من جوانب حياتهم اليومية على ألواح الطين اضافة الى تدوين العديد من التصورات والمعتقدات والتجارب التي كانت في السابق تتناقلها الأجيال شفاها وكانت دائماً عرضة لخطر الانقراض. وبفضل هذه الألواح اكتشف العالم الحديث

الحضارة السومرية منذ ما يزيد عن قرن من الزمن بعد أن كان يجهل عنها كل شيء وراح عندئذ يبحث عنها في الانقاض المطمورة في رمال الأرض الواقعة بين نهري دجلة والفرات.

تحدثنا الواح الطين السومرية عن أول مدرسة في التاريخ ويسميها السومريون "أدّوبة" من كلمة "دوب" السومرية التي تعني "لوح". (ولعل كلمة "أدب" العربية غير بعيدة الأصل عن كلمة أدوبة السومرية) وعن حياة مدرسية نشيطة، يدرس خلالها الطلاب علوم الحساب والطب والفلك والقانون والتاريخ والشعر الملحمي الذي يحكي بطولات الآلهة والملوك. ولا تزال الى يومنا هذا بصمات السومريين قائمة في النظام الحسابي الستيني الذي كان سائداً في سومر ونستخدمه نحن اليوم لحساب الساعة بستين دقيقة والدقيقة بستين ثانية وكذلك لحساب الدوائر، وفي علم الفلك ندين للسومريين بترتيب الأيام في الأسبوع والأسابيع في شهور والشهور في سنة. وجدير بالذكر أن الدقة التي بلغتها حساباتهم الفلكية ليست بعيدة عن الدقة التي نحسب بها اليوم، ومفهوم السنة الكبيس لضبط الفارق السنوي يعود الى السومريين. كما أنهم حسبوا أوقات الخسوف والكسوف بدقة كبيرة. أما في الطب فهناك من الوثائق الطبية التي لا تمت الى السحر والتنجيم بصلة البتة، بل تستخدم وصفات طبيعية بكل معنى الكلمة، وطبعاً هناك العديد من الوثائق التي تخلط ما بين الطب والسحر والتنجيم الأمر الذي يمارسه في يومنا هذا عدد هائل من البشر بما في ذلك في البلدان الأكثر تقدماً علمياً!

أما في القانون فلم يتجاوز الأمر تدوين حالات قضائية وأحكام تعتبر نموذجية وعادلة وجدير أن يقتدى بها وأن يدرسها الطالب. وفي التاريخ لم يتجاوز الأمر ذكر سلالات الملوك وأهم الأحداث التي عاشتها الممالك. ولا بد للمؤرخ المعاصر من أن يستخلص الكثير من الأدب الملحمي والأسطوري.

ولو أردنا أن نبحث عن شكل الحكم والنظام السياسي والاجتماعي الذي كان سائداً في سومر فلن نجد كتابات خاصة تبحث هذا الموضوع أو ذاك

حصراً وتقدم لنا معطيات موضوعية بشأنه. ولكن لا بد من اعتماد مختلف الوثائق ومحاولة استنطاقها حول هذا الموضوع أو ذاك للوصول الى استخراج تصور ما أقرب ما يكون الى الموضوعية.

جلجامش، ملك أوروك (2650ق.م) بين الاسطورة والتاريخ

بين أهم الوثائق السومرية نجد عدداً لا بأس به (مالا يقل عن ست) من القصائد الملحمية التي تحكي بطولات جلجامش، كما نجد وثيقة تحمل قائمة باسماء ملوك سومر، وتذكر اسم جلجامش باعتباره خامس ملك من السلالة الأولى التي حكمت في أوروك. أما القصائد الملحمية فقد أعطاها علماء السومريات العناوين التالية:

جلجامش، وبلاد الأحياء

جلجامش والثور السماوي

الطوفان

موت جلجامش

جلجامش وآغا ملك كيش

جلجامش وأنكيدو والجحيم.

ويشار هنا إلى أن عناوين النصوص السومرية كما ورد بعضها في قوائم سومرية هي كناية عن الكلمات الأولى التي يبدأ بها النص.

أما النص الذي يهمنا بصورة مباشرة الآن وله أهمية كبيرة من حيث الاضاءة التي يلقيها على شكل النظام السياسي الذي كان على الأرجح سائداً في المرحلة "أوروك" فهو النص الذي يحمل عنوان جلجامش وآغا ملك كيش. أما العنوان السومري لهذا النص فهو كما يلي: لوكينغيا آغ (أي مبعوثو آغا) وهذه هي الكلمات الأولى التي يبدأ بها النص. سوف نذكر فيما يلي اقتباساً لمقطع من النص المذكور، وتحديداً المقطع الذي يرى فيه كل من جاكوبسون

وكرامير وآخرون من علماء السومريات تلميحاً واضحاً الى ما أطلقوا عليه تسمية أول برلمان وأول ديمقراطية في التاريخ:

مبعوثو آغا ابن آن-مباراغ-جسي

غادروا كيش متوجهين الى عند جلجامش في أوروك السيد جلجامش أمام قدماء المدينة عرض القضية وطلب مشورة: "لن نخضع لبيت كيش

لنضربهم بأسلحتنا!"

مجلس قدماء المدينة المجتمع

رد على جلجامش:

"لنخضع لبيت كيش

ولا نضربهم بأسلحتنا!"

جلجامش سيد قلاب

الذي حقق مآثربطولية للإلهة إنانا

لم يقبل في قلبه أبداً

كلام قدماء المدينة، مرة أخرى، جلجامش سيد قلّاب

امام مقاتلي المدينة

طرح القضية وطلب مشورة:

" لا تخضعوا لبيت كيش!

لنضربهم بأسلحتنا!"

مجلس مقاتلي المدينة المجتمع

رد على جلجا مش:

"لا تخضع لبيت كيش!

لنضربهم باسلحتنا!"

عندئذ جلجامش، سيد قلّاب

بعد أن سمع رأي مقاتلي المدينة

فرح قلبه واستنارت نفسه.

انطلاقاً من هذا النص، واذا ما استعرنا مصطلحات عصرنا بامكاننا أن

نستخلص أنّ شكل الحكم في عهد جلجامش كان "ديمقراطياً" حيث أنّ الكلمة النهائية، أو القرار السياسي الحاسم في إعلان الحرب أو السلم لم يكن عائداً إلى الملك بمفرده ولا الى "مجلس الشيوخ" الذي يمثل على الأرجح الأعيان والنبلاء أي الفئة الارستقراطية، بل كان عائداً الى مجلس عموم المقاتلين في المدينة، أي عامة المواطنين باعتبار أن حق المواطنة وواجب حمل السلاح أو شرف حمل السلاح كانا في المجتمعات القديمة صنوين لا يفترقان، كما كان الأمر في آثينا الديمقراطية وروما الجمهورية لاحقاً.

كما يستخلص من هذا النص أن كل من لا يحمل السلاح كان يستثنى من حق المشاركة في صنع القرار السياسي. وللأسف أنه لا توجد وثائق تزودنا بتفاصيل أكثر من ذلك عن واجبات وحقوق المواطن السومري، وإذا ما كان حمل السلاح مرتبطاً بمستوى الثروة كما كان عليه الأمر في آثينا وروما أم لا. ولن ندخل في تكهنات بهذا الصدد بانتظار أن تزودنا الحفريات في المستقبل بالمزيد من النصوص التي قد تحدثنا بشيء من التفاصيل. أما هذه الأشعار فكانت تروي شفهياً أحداثاً تاريخية تعود الى النصف الأول من الألف الثالثة قبل الميلاد ولكنها لم تدون إلا بعد حوالى ألف سنة من تاريخ الأحداث نفسها، أي في أوائل الألف الثانية قبل الميلاد، ولذلك ليس من السهل الحصول على تفاصيل أكثر دلالة ووضوحاً عن الحياة السياسية في تلك المرحلة من خلال نص الشعر الملحمي وحسب.

ولو نظرنا الى نصوص أخرى تحكي قصة الخلق وادارة شؤون الكون من قبل الآلهة اذا ما افترضنا أنّ هذه التصورات تعكس، إلى حد كبير، الشكل التنظيمي السائد في حياة البشر أنفسهم وخاصة حول شخص الملك ومعاونيه لوجدنا أن هناك تسلسلاً هرمياً في توزيع السلطة من أعلى إلى أسفل. في أعلى الهرم نجد الإله الأكبر، ملك الآلهة، مرة كان إله الماء ملك الآلهة، ومرة أخرى إله السماء ملك الآلهة، وبعد ذلك نجد إله الهواء ملكاً للآلهة، أو إله الأرض.

ولعل هذا التبدل الحاصل في شخص الاله الأكبر ملك الالهة يعكس

التبدل الحاصل في السلالات الحاكمة في هذه المدينة أو تلك حيث يخصص الهيكل الأكبر لهذا الاله أو ذاك، وبالتالي اذا كانت المدينة هي العاصمة الملكية وأخضعت لها المدن الأخرى فيعاد صياغة عدد من الاساطير التي تضع إله المدينة العاصمة في موضع ملك الآلهة. أما الفترة التي شهدت اختراع الكتابة وتدوين الاساطير فتكرس سيادة الإله إنليل اله الهواء المقيم في الهيكل المخصص له في مدينة نيبور التي لعبت دور العاصمة الدينية خلال فترات طويلة في الحضارة السومرية كما كانت مدينة هيليوبوليس في مصر القديمة أو روما في أوروبا القرون الوسطى المسيحية. ويفترض المؤرخون أنّ أمراء المدن السومرية كانوا يحضرون إلى مدينة نيبور في الفترات العصيبة من تاريخهم لاستشارة الإله إنليل بشأن تسمية الملك الجديد، وتدل اسماء الملوك في الفترة السومرية، كما تدل اسماء الأمراء واسماء الناس العاديين على تكريس علاقة ما بين المسمى والإله من نوع "عبد الإله فلان" أو "خادم الإله فلان" أو محبوب الإله فلان" او ابن الإله فلان.... وأكثر اسماء الملوك السومريين مرتبط باسم الإله إنليل.

الى جانب ملك الآلهة، الاله الأكبر، نجد ثلاثة من الآلهة الذين لا يقلون عن ملك الآلهة من حيث القدرة الخلاقة والمسؤولية عن قطاع واسع من المخلوقات (الهواء، والماء، السماء، الأرض) بشكل يناسب العناصر الأربعة الرئيسية المكونة للكون في تصوّر السومريين. أما الدرجة الثانية في تسلسل الالهة فنجد فيها إله الشمس وإله القمر والكواكب الأخرى؛ وتذكر بعض النصوص العدد سبعة للالهة "المسؤولين عن المصائر" والعدد خمسين لمجلس كبار الالهة الذين يأتون في الدرجة الثالثة من الأهمية. وبعد هذه الدرجة يأتي عدد كبير من الآلهة يتناسب مع الاعداد الكبيرة للمخلوقات وللنشاطات الإنسانية والادوات التي يستخدمها الإنسان في حياته اليومية، مثل إله المحراث وإله المعول والاله الشخصي لكل فرد.

انطلاقاً من هذه التصورات يمكننا أن نفترض أن شكل الحكم كان يقتضي وجود ملك على رأس المملكة يعاونه ثلاثة حكام كبار يتوزعون السلطات الزمنية والروحية والعسكرية، اذا لم ينفرد الملك بكل هذه السلطات بصورة مطلقة

ليكون في آن معاً الكاهن الأكبر والقائد العسكري والحاكم الإداري، كما يفترض أن يكون هناك مجلس وزاري من سبعة أعضاء يفوض اليهم الملك جزءاً من سلطته لادارة شؤون المملكة المختلفة. ثم يأتي بعد ذلك مجلس الخمسين عضواً وهو بمثابة مجلس الشيوخ الذي يضم أعيان المدينة الواحدة، أو ممثلين عن المدن الرئيسية في المملكة. وفي المستويات الأدنى عدد من الموظفين المتوسطين والصغار.

ولا شك أن الصراعات الدائمة بين المدن من أجل الهيمنة كانت تؤدي الى انتقال السلطة العليا من أمير الى آخر ومن مدينة الى أخرى حسب ميزان القوى والتحالفات التي تعمل لصالح هذا الأمير أو ذاك الى جانب القوة الشخصية للأمير نفسه. وجدير بالذكر أنه في أغلب الأحيان إذا ما أخضع أحد الأمراء مدناً أخرى لحكمه كان يبقي على أمرائها مقابل تأدية الطاعة والضريبة له ولمدينته. وفي والوقت نفسه كان يعين ممثلين له في هذه المدن يعهد اليهم بمهام عسكرية أو قضائية لممارسة الرقابة على الحكام المحليين. وساعد هذا الأمر في الابقاء على الانجازات والتراث العائد للعهود السابقة مع ادخال بعض التعديلات الطفيفة. وحتى عندما انتقلت السلطة من السومريين الى الأكاديين ظلت اللغة السومرية هي السائدة الى جانب اللغة الاكادية ولفترة طويلة حيث توجد الواح تحمل نصوصاً باللغتين الأكادية والسومرية والواح بمثابة قواميس باللغتين، كما أن العديد من الأساطير انتقلت الى الأكادية والبابلية ولاحقاً الى الاشورية والى لغات أخرى مع الاحتفاظ بما هو أساسي، وكذلك الاحتفاظ بالاسماء أو ترجمتها ترجمة حرفية (اسماء اللهة مثلاً). وتشهد على ذلك ملحمة جلجامش البابلية التي تحكي بطولات جلجامش كما وردت في النصوص السومرية مع بعض الاختلاف في التفاصيل والأسلوب.

ويذكر في هذا المجال أن العديد من قصص التوراة مثل قصة الخلق وقصة سقوط آدم من الجنة وأكله من الثمار الممنوعة، وقصة الطوفان وقصة أيوب وغيرها الكثير، لها أصولها في الأدب الملحمي السومري وفي الميثولوجيا السومرية، مما يبعث على القول إن الحضارة السومرية كانت قد بلغت طوراً من

النضج والازدهار وفر للحضارات التي تعاقبت بعدها في هذه المنطقة من العالم، معطيات اساسية كان يعاد صياغتها وتكييفها بلغة الشعب الذي يتبناها مع ادخال بعض الاضافات عليها وهكذا دواليك. وهذا أمر طبيعي في العلاقة ما بين الحضارات، وإلّا لما كان حصل هذا التراكم الذي نعرفه اليوم في جميع مجالات النشاط الإنساني.

إصلاحات أوروكاجينا

يبدو أن الفساد بدأ يدب في جسم الدولة السومرية بعد حكم جلجامش بفترة قصيرة. فهذه وثائق ارشيف الملك أوروكاجينا (سنة 2350 ق. م) تحدثنا عن ثورة هذا المصلح واستلامه للحكم من أجل معالجة الفساد الذي عمَّ اجهزة السلطة والموظفين التابعين للقصر. تصوّر هذه الوثائق تمادي حاكم (أو أمير) مدينة لاغاش في فرض الضرائب على السكان، الى حد أن كل عمل يقوم به أحد المواطنين من زواج أو طلاق أو تجارة أو صيد أو غير ذلك كان يجد نفسه مضطراً لدفع ضريبة للأمير ولمفتشي الأمير. وتقول الوثيقة إن صاحب الخروف مثلاً إذا ما جاء بخروفه الى القصر ليقص صوفه كان عليه أن يدفع للأمير "شيكل" من الفضة، وإذا ما طلق زوجته يدفع للأمير 5 شيكل ولوزيره 1 شيكل، وإذا ما صنع عطار قارورة عطور كان عليه أن يدفع للأمير 5 شيكل ولوزيره 1 شيكل ولادارة القصر 1 شيكل. أما عن أملاك الهيكل فتقول الوثيقة إن القصر تطاول عليها وراح يستغلها ويستغل "ثيران الرب" ليحرث حقول البصل وحقول الخيار التابعة للقصر. كذلك فإنّ بيوت القصر وبيوت حريم القصر تطاولت على بيوت الفقراء والأيتام والأرامل.

لا شك أنّ هذه الصورة القاتمة للعهد السابق تمهد لاعطاء صورة مشرقة عن العهد الجديد. وتقول الوثيقة نفسها إن الملك أوروكاجينا ألغى العديد من الضرائب مثل ضريبة الزواج وضريبة صناعة العطور وضريبة الطلاق، كما ألغى وظيفة مفتش السفن الذي كان يستولي على سفن الفقراء، وألغى وظيفة مفتش

الماشية الذي كان يستولي على كبير الماشية وعلى صغيرها، وألغى وظيفة مفتش الصيد الدي كان يستولي عل انتاج الصيادين الفقراء، "ولم يبق مفتش واحد في طول البلاد وعرضها"، على حد تعبير كاتب هذه الوثيقة. ويضيف المؤرخ السومري، مؤرخ بلاط أوروكاجينا، أن الملك الجديد أعاد الحرية الى مواطني لاغاش، وأمّن حماية الفقراء من تسلط الأقوياء ختى صار بامكان الفقير أن يرفض عرض الغني لشراء بيته بسعر لا يقبله ودون أن يؤدي رفضه الى تعرضه لثأر الغني. ولم يعد صاحب الشيكل يخشى صاحب "المينة" (المينة تساوي 60 شيكلاً). وأعيدت أملاك الهيكل إلى الهيكل وعقد أوروكاجينا اتفاقاً مع إله المدينة نين غيمر سو من أجل حماية الأرامل والايتام من تسلط الأقوياء.

وجدير بالذكر أن هذه الوثيقة وجدت في أربع نسخ مع اختلاف بسيط في النص مما يدل على أن الملك الجديد أعطى اهتماماً ملحوظاً بشأن الدعاية الايديولوجية لثورته واصلاحاته الاجتماعية.

ولكن عهد أوروكاجينا لم يدم طويلاً اذ شن عليه ملك أوما حرباً، وأخضع لاغاش لسلطته.

إن دلت هذه الصراعات وهذه الحروب الاهلية والثورات على شيء فهي تدل على أفول نجم الدولة السومرية في الوقت الذي بدأ يصعد فيه نجم الدولة الاكادية، نسبة الى مدينة أكاد التي أسسها سرجون المعروف باسم "سرجون الكبير" الذي استطاع خلال حكم دام 56 سنة أن يخضع لسلطته كل المدن السومرية في مملكة واحدة، أو في امبراطورية واحدة خلفه عليها ابنه ومن بعده حفيده الذي أطلق على نفسه اسم "ملك الجهات الأربع".

سرجون الأكادي الكبير 2334–2279 ق م

تحكى الاسطورة، كما وردت في نص يعود الى القرن السابع قبل الميلاد، قصة سرجون على غرار قصة موسى عند اليهود. ولا شك أنه نشأ من أصل وضيع وارتفع الى مرتبة الملك وأطلق على نفسه اسم "شاروكين"، أي الملك

الشرعي، الأمر الذي يوحي بأنه اغتصب الحكم اغتصاباً. وبعد أن احتل سرجون المدن السومرية العريقة، أوروك واور ولاغاش واوما وكيش أسس مدينة جديدة، أكاد أو غاد، غير بعيد عن كيش وجعلها عاصمته، وصارت اللغة آكادية في عهده إلى جانب السومرية أولاً ومن ثم اللغة الرسمية الاولى في الامبراطورية الاكادية.

بدأ في عهد سرجون التأريخ بالسنوات باعطاء كل سنة اسماً يحمل أهم الحوادث التي شهدتها السنة المذكورة.

من أهم ما قام به سرجون في امبراطوريتة أنه أبقى على الملوك والامراء المغلوبين كما أبقى على مؤسساتهم الدينية وآلهتهم، وأعلن نفسه ممثلاً للإله إنليل على الارض وعين ابنته إنهادور آنا، وهي شاعرة مشهورة بنشيدها للاله القمر إينانا، رئيسة لكهنة إله القمر في مدينة أور، وتكرس من بعدها التقليد الذي اتبعه الملوك الاكاديون والبابليون. أحدث سرجون مناصب جديدة في كل من المدن التي اخضعها ووضع رجاله من الاكاديين في هذه المناصب. ينسب الى سرجون الكثير من الانتصارات في الملحمة التي تحكي بطولاته بشكل أسطوري واسمها "ملحمة ملك المعارك". وتقول الأسطورة إن حدود امبراطوريته وصلت الى قبرص وكريت. ويرجح المؤرخون أن الامبراطورية الاكادية لم تبلغ هذا الاتساع إلا في عهد حفيد سرجون الذي اطلق على نفسه اسم "ملك الجهات الاربع".

إن الإمبراطورية الاكادية الشاسعة لم تعمر أكثر من قرن من الزمن، ولكنها شكلت سابقة من نوعها وصارت مثالاً يحتذى من قبل الملوك من الآن فصاعداً، وخاصة بالنسبة للسومريين المغلوبين وللبابليين والاشوريين. على اثر موت سرجون الاكادي قام أمراء المدن السومرية بقيادة كاكو أمير مدينة أور بحركة تمرد ضد ابن سرجون، ولكن هذا الاخير سحق حركة التمرد بعنف. ودام حكمه تسع سنوات (2278-2270 ق. م.) حتى انقلبت عليه حاشيته واستلم الحكم بعده أخوه مانيشتوسو (2269- 2255 ق.م.) الذي لم يتميز حكمه باحداث هامة. أما ابنه نارامسين (254-2218) فقد حكم فترة طويلة،

أعاد خلالها تجميع امبراطورية جده سرجون الكبير وأعلن نفسه "ملك الجهات الاربع" ثم نصّب نفسه إلهاً وجعل قسم الولاء باسمه شخصياً بعد أن كان باسم الإله إنليل. وهذه سابقة من نوعها اذ إن الملوك الذين رفعوا الى مصاف الآلهة من قبل، مثل لوغالبندا وجلجامش، لم يمنحوا هذا الشرف إلا بعد وفاتهم بفترة طويلة. ولكن هذه السابقة تكرست تقليداً اتبعه خلف نارام سين ابنه شاركلي-شاري (ملك كل الملوك) ولاحقاً ملوك آخرون بابليون واشوريون.

ومع أن الامبراطورية الاكادية لم تدم أكثر من قرن من الزمن حيث سقطت تحت ضربات قبائل الغوتيين فقد طبع بطابعها العالم القديم بشعوبه القريبة من بلاد ما بين النهرين والبعيدة نسبياً، حيث تكرست الثقافة الأكادية السومرية وانتشرت اللغة الاكادية، وصارت اللغة الرسمية عند العديد من شعوب المنطقة التي استمرت طويلاً تستخدم الكتابة المسمارية.

بعد هذا الاستعراض السريع لأهم ما تحمله الكتابات المسمارية التي وصلت الينا من الحضارة السومرية وبعدها الاكادية والبابلية والاشورية يمكننا القول إن أسس الحضارة العالمية المعاصرة، والتي يحلو للبعض أن يسميها "غربية"، والبدايات الاولى للتنظيم السياسي المدني وللانتاج العلمي والأدبي المعروفة حتى يومنا هذا، لم تكن في اليونان على صورة ما يسميه بعضهم "بالمعجزة اليونانية" ولا في الكتابات العبرية بل في بلاد ما بين النهرين، وفي الوثائق الاولى المكتوبة بالحرف المسماري، والتي تنبئنا عن هذه البدايات في كل مجالات النشاط الإنساني. هذه الكتابات تعود إلى أواخر الألف الرابعة قبل الميلاد وإلى الثلاثة آلاف الممتدة قبل الميلاد، ولا تزال تحملها الواح الطين المكتشفة والتي لم تكتشف بعد في الآثار المطمورة تحت رمال دجلة والفرات والبلدان المجاورة.

وإن لم يكن التأثير مباشراً من هذه الحضارات الاولى على الحضارة اليونانية وما تبعها من حضارات وصولاً الى الحضارة الغربية وبالتالي العالمية في يومنا هذا، فالتأثير غير المباشر في منتهى الوضوح.

والحلقة الوسيطة ما بين الحضارة الاغريقية وحضارة بلاد ما بين النهرين

تتمثل في الدور الوسيط الذي لعبه الفينيقيون والمصريون والفرس في علاقاتهم مع المدن الاغريقية.

فالكتابة المسمارية أخذها الفينيقيون وطوروها الى أبجدية أخذها عنهم الاغريق، كما أخذوا عنهم تصوراتهم الدينية وآلهتهم الموروثة بدورها عن السومريين.

ويعتبر بعض المؤرخين، أمثال كرامير، أن الادب الملحمي ولد في سومر ونشأ وترعرع على يد الآكاديين والبابليين والاشوريين قبل أن ينتقل الى عند اليونانيين ومنهم إلى الهند، وبعد ذلك بمئات السنين الى الشعوب الجرمانية.

والواقع أن كلّاً من هذه الشعوب كان يرث عن الشعوب السالفة ويضيف من عبقريته وظروف حياته ما يغني هذا التراث الإنساني المشترك الذي تنعم فيه البشرية اليوم.

لننظر في الفصل اللاحق الى العبقرية الخاصة بتجربة آثينا في الديمقراطية.

ديمقراطية آثينا

- النظام القبلي في آثينا : من الملكية إلى الارستقراطية.
- إصلاحات صولون.
- عهد التيرانية (الطغيان).
- إصلاحات كليستان.
- ديمقراطية بيريكليس.
- نقاد الديمقراطية.
- أفلاطون.
- أرسطو.
- خاتمة.

النظام القبلي في أثينا: من الملكية إلى الارستقراطية

إن ما يهمنا من تاريخ مدينة آثينا الإغريقية، في إطار بحثنا هذا، هو الشكل السياسي للحكم والتطورات والإصلاحات التي طرأت، أو أُدخلت، عليه في هذه المرحلة أو تلك من قبل هذا الحاكم أو ذاك، إلى أن وصل إلى الشكل الذي كان يعتبره القائمون عليه "حكم الديموس"، أو "ديمقراطية" أي حكم الشعب. وغني عن البيان أن مفهوم الشعب، أو الديموس، في آثينا كما في المدن اليونانية الأخرى، كما في الحضارات القديمة عامة، لم يكن يعني ما تعنيه كلمة الشعب في لغاتنا المعاصرة اليوم.

انطلاقاً من هذا الاهتمام المحصور في شكل النظام السياسي لن ندخل في تفاصيل قد تهم المؤرخ العام، كما لن نغوص بعيداً في العصور الغابرة من تاريخ آثينا واليونان عامة، خاصة وأن تلك العصور لم تنقل إلينا إلا من خلال كتابات متأخرة نسبياً، مثل أشعار هوميروس، التي يغلب عليها الطابع الملحمي، البطولي والأسطوري حيث يختلط البشر بالآلهة، ومن البشر من هم أنصاف آلهة يجترحون المعجزات الخارقة للطبيعي المألوف من البشر العاديين.

يتفق المؤرخون على أن الشكل السياسي للحكم، كما كان سائداً حتى العام 1000 ق.م.، في آثينا كما في المدن اليونانية الأخرى، كما هو الأمر في كل التجمعات البشرية القديمة السابقة لهذا التاريخ، إن هذا الشكل كان شكلاً

ملكياً يركز كل أنواع السلطة في شخص فرد واحد أكسبته التجربة الحياتية وقوة الشخصية ثقة الجماعة الملتفة حوله في إطار مدينة-دولة، أو في إطار مملكة-دولة، تشتمل على أكثر من مدينة وأكثر من قوم.

كما يتفق المؤرخون على أن الموقع الجغرافي لآثينا، من حيث كونها تشتمل على منطقة ساحلية، ومنطقة سهلية ومنطقة جبلية، يساهم إلى حد كبير في تعزيز دورها الاقتصادي، تحديداً الزراعي أولاً ثم التجاري ثانياً والصناعي ثالثاً، الأمر الذي كان له أثر كبير على ميزان القوى الاقتصادية وبالتالي الاجتماعية والسياسية.

في المراحل التاريخية السابقة لعام 1000 ق.م. كانت الطبقة السائدة التي تشكل الدعامة الأساسية للحكم الملكي هي طبقة زعماء القبائل الأربع المالكة للأراضي الزراعية. وبما أن الملك كان واحداً من زعماء هذه القبائل ويحكم لمدى الحياة باسم قوانين متوارثة من الأجيال السابقة وذات طابع إلهي-أسطوري، كان هو في آن معاً الكاهن الأكبر والقائد العسكري الأعلى والحاكم المدني الأول ومنه تستمد السلطات الثانوية الدنيا التي يتمتع بها مساعدوه من زعماء القبائل مقابل ولائهم التام وطاعتهم الكاملة لشخصه. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الشكل الملكي للسلطة في آثينا لم يكن وراثياً. ولعل ذلك عائد إلى نوع من توازن قوى بين القبائل الأربع التي تمثل الطبقة الاجتماعية السائدة.

استمر الأمر على هذه الصورة حتى آخر ملك آثيني ذي سلطة فردية مطلقة هو **كودروس** الذي قتل حوالى العام 1000 ق.م. خلال الحروب الدورتية. وبعد ذلك التاريخ صارت سلطة الملك تتقلص، إذ انتزع زعماء القبائل السلطة العسكرية منه ووضعوها في يد قائد عسكري من زعماء القبائل أنفسهم. كما انتزعت لاحقاً السلطة الإدارية وأسندت إلى حاكم مدني ولم يبق للملك إلا السلطة الدينية بما تعنيه من مسؤولية أخلاقية، وذات طابع إلهي، عن القوانين والحياة العامة ككل. وكانت هذه الوظائف الثلاث تمنح لمدى الحياة. ولكن في منتصف القرن الثامن قبل الميلاد حصرت مدتها في عشر سنوات. وأخيراً

اقتصرت هذه المدة على سنة واحدة اعتباراً من أوائل القرن السابع (680 ق.م.).

عرف هذا الشكل للحكم باسم الارستقراطية، أي حكم النخبة. وكان زعماء القبائل يتوزعون فيما بينهم الوظائف العليا ويتناوبون عليها أكثر من مرة. وكان يطلق على هؤلاء الحكام لقب "أرخون". وبعد أن كانت كل السلطة مركزة في حكومة ثلاثية من ثلاثة أرخونات تم إنشاء مجلس يضم تسعة أعضاء كلهم من الارخونات السابقين؛ كانت وظيفة هذا المجلس الإشراف والمراقبة على الحكام والموظفين الكبار. وبعد ذلك تم تشكيل مجلس من ستة أرخونات لشؤون التشريع. أما المجلس الذي سيكون له الدور الأساسي في النظام الارستقراطي هذا فهو مجلس الأريوباج، أو الأريوس باجوس، وهو بمثابة مجلس شيوخ يضم كبار الموظفين والشخصيات العلمية والأدبية، والعضوية فيه لمدى الحياة. لهذا المجلس الأخير دور الوصاية على القوانين والإشراف على انتخاب المشرعين.

هكذا نرى أن كل هذه المجالس وعددها ثلاثة إلى جانب الحكام الثلاثة، تقتصر على أبناء العائلات الكبرى المعروفة، الأمر الذي طبع هذا الشكل من النظام السياسي بطابع الارستقراطية، أو حكم الفئة الأفضل، حكم النخبة.

لا شك أن هذا الشكل للنظام السياسي بالمقارنة مع النظام السابق، أي نظام السلطة الفردية المطلقة (المونارشية) أتاح لآثينا فرص الازدهار والتطور على كل الأصعدة وخاصة على الصعيد الاقتصادي. فعرفت التجارة الآثينية ازدهاراً كبيراً واتسعت مستعمراتها في الخارج، وساد فيها استخدام النقد وصار هذا الأخير هو مقياس الثروة بعد أن كانت ملكية الأرض هي المقياس الوحيد للثروة. وأدى هذا الازدهار إلى ظهور طبقة اجتماعية جديدة تتمتع بحظ كبير من الثروة، وهي طبقة التجار الذين يعيشون في المنطقة الساحلية. كما ظهرت طبقة ثالثة من الفقراء المعدمين من سكان المنطقة الجبلية. وبلغ الفقر بكثيرين منهم أن يرهنوا أنفسهم وأزواجهم وأولادهم للحصول على الديون. وكما يقول أرسطو

في كتاب السياسية واصفاً هذه الحال "صارت الأرض ملكاً لعدد قليل من الناس وتعرض الفلاحون وأزواجهم وأولادهم للبيع في سوق الرقيق...".

وبما أن النظام السياسي الارستقراطي لم يكن ليعكس توازن القوى الاقتصادية الجديد ولم يكن ليمثل مصالح الأغنياء الجدد ولا مصالح الفقراء الجدد، بل كان يمثل طبقة كبار ملاكي الأراضي الزراعية وحسب، بدأت الاضطرابات الاجتماعية والسياسية تعكر صفوة الحياة السياسية للارستقراطية الحاكمة.

أول هذه الاضطرابات كانت محاولة الاستيلاء على السلطة بالقوة المسلحة من قبل **كولون** البطل الأولمبي الذي تمكن من احتلال الأكروبولس وذلك في عام 632 ق.م. ولكن هذه المحاولة لم يكتب لها النجاح إذ تمكنت الارستقراطية من الأمر بالحيلة وغدرت بالمتمردين بعد أن قبلت باتفاق معهم، وقتلت عدداً كبيراً منهم، الأمر الذي أدى إلى زيادة النقمة الشعبية في أوساط التجار والصناعيين والفقراء حتى جاء الحاكم الإداري لعام 621 ق.م.، **دراكون** الذي حاول تهدئة النقمة بوضعه قوانين صارمة، وهي القوانين المكتوبة الأولى والمعروفة. ولا يزال اسم دراكون في اللغات الأوروبية مضرب المثل في التدابير المشددة، إذ يقال "تدابير دراكونية". وأهم ما قام به دراكون هو محاكمة القتلة من قبل مجلس الأريوس باجوس، ولأول مرة بدلاً من زعماء القبائل. وكانت أقل عقوبة لأبسط الجرائم الإعدام. ووصف أحد الخطباء المشهورين، **ديماديس**، قوانين دراكون بأنها لم تكتب بالمداد بل بالدم.

ومهما قيل في قوانين دراكون إنها كانت في الواقع أول محاولة للحد من تسلط الأرستقراطية غير المحدود، وأول محاولة للدفاع عن مصالح الطبقات الأخرى في تاريخ آثينا، فقد أتاحت قوانين دراكون لفئات الأغنياء الجدد حق تولي منصب أرخون.

ولكن قوانين دراكون لم تعالج المشاكل الاقتصادية للفقراء، الأمر الذي لم يتداركه إلا **صولون** الذي انتخب أرخوناً لعام 594، وبعد ذلك أعيد انتخابه

لعدة مرات. وحاول صولون التوفيق بين مصالح الطبقات الاجتماعية المختلفة إلى حد أن أطلق عليه لقب الارخون الموفق.

إصلاحات صولون

إن فترة حكم صولون، من 594 إلى 591 ومن 580 إلى 572، أتاحت له اتخاذ عدد من التدابير والإصلاحات التي مهدت للتغيير اللاحق في شكل الحكم الأرستقراطي وظهور الحكم الديموقراطي في آثينا. جدير بالذكر أن إصلاحات صولون شملت المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. ويذهب عدد من المؤرخين إلى اعتبار صولون بمثابة المؤسس الفعلي للنظام الديموقراطي في آثينا لأنه أقام توازناً ما بين سلطة أبناء العائلات (أوباتريد) وسلطة الديموس.

يذكر من تدابير صولون وإصلاحاته:

- الغاء ديون الفقراء وإعتاق الذين تحولوا إلى عبيد بسبب ديونهم، وتحريم بيع الحر لنفسه أو لذويه لقاء دَين ما.
- تدابير نقدية تعويضاً للملاكين الذين ألغيت ديونهم المستحقة لهم، وتشجيعاً لتجارة آثينا بالمقارنة مع المدن اليونانية الأخرى.
- إلغاء القوانين الدراكونية الجائرة مع الإبقاء على عقوبة الإعدام على جريمة القتل.
- قوانين لمكافحة البطالة ولتشجيع تعلم الحِرَف ولحماية النساء من اعتداء الرجال عليهن، من هذه القوانين إباحة قتل الزاني وتنظيم البغاء في بيوت رسمية.
- قوانين لضبط الإرث وحصره في أبناء المتوفى أو في من يوصي به المرء إذا لم يكن له أولاد، بدلاً من الشكل التقليدي السابق القاضي بأن ترث القبيلة أملاك المتوفى.
- منع تصدير القمح من آثينا درءاً لخطر المجاعة بين الفقراء.

ومن التدابير المهمة التي اتخذها صولون على صعيد البنية الطبقية للمجتمع الآثيني أنه قسم المواطنين حسب ثروتهم إلى أربع طبقات:

1- طبقة الأغنياء، ولها المناصب العليا في الدولة.

2- طبقة الفرسان، وتتولى المناصب الثانية في الأهمية بعد الطبقة الأولى.

3- طبقة الحرفيين من تجار وصناعيين وفلاحين، ولها الحق في شغل مناصب رسمية صغيرة.

4- طبقة الفقراء الأجراء، المحرومين من الوظائف الرسمية ولكن يتمتعون بحق العضوية في الجمعية الشعبية (الاكليزيا)، كما يختار منهم بالقرعة ممثلون إلى المحاكم الشعبية كمحلفين.

أما الهيئات الرسمية فقد تكرست على الشكل التالي في دستور صولون:

- مجلس الأريوس باجوس الذي اتسعت عضويته واستمر هو المجلس الأساسي صاحب السلطة العليا والمسؤول عن القوانين والأخلاق.
- مجلس الأربعمئة. وقد استحدثه صولون. يضم هذا المجلس 400 ممثل عن القبائل الأربع بنسبة مئة ممثل عن كل قبيلة. ينظر هذا المجلس في القوانين قبل عرضها على الجمعية الشعبية للمصادقة عليها.
- الجمعية الشعبية (اكليزيا)، تضم كل المواطنين. توافق هذه الجمعية أو ترفض القوانين المعروضة عليها من مجلس الأربعمئة. تنتخب الارخونات بعد أن كان انتخابهم محصوراً بمجلس الشيوخ في العهد السابق.
- المحكمة، وينتخب أعضاؤها من بين ممثلي الطبقات الأربع.

إن إصلاحات صولون لم ترض الجميع، على الرغم من أنها تهدف إلى التوفيق، قدر الإمكان، بين مصالح الطبقات المختلفة، ولكنها قد وفرت استقراراً وازدهاراً لمدينة آثينا طيلة فترة حكم صولون. ولكن هذا الأخير اعتزل السياسة في السادسة والستين من عمره وغادر آثينا متوجهاً إلى مصر بعد أن حصل على تعهد من المسؤولين في آثينا بأن لا يعدلوا قوانينه قبل مضي عشر سنوات. وفي الواقع لم يطل الأمر كثيراً بعد صولون حتى قام عهد آخر عرف باسم التيرانية (أو حكم الطغاة).

عهد التيرانية (الطغيان)

لم تكن لفظة تيرانيس اليونانية تحمل في بداية استخدامها هذا الطابع السلبي الذي حملته لاحقاً ولاتزال تحمله في اللغات الأوروبية كما تحمله لفظة طاغية بالعربية لوصف الحاكم المستبد بالسلطة الفردية المطلقة. ولكن تجدر الإشارة إلى أن لفظة تيران استخدمت بادئ الأمر لتسمية الحاكم الذي يغتصب السلطة بالقوة المسلحة وبدون أن تكون له صلة بسلالة تاريخية معينة تستمد سلطتها من مصدر إلهي. ولذلك قيل في التيران إنه حاكم بدون أصل سماوي. وواقع الأمر أن وصول التيران إلى الحكم كان يتم عن طريق ثورة شعبية تحمله إلى أعلى مراكز السلطة وتطلق عليه صفات مثل "أبو الفقراء" و"زعيم الشعب". ولكن غالباً ما كان ينتهي التيران إلى إساءة استخدام السلطة إلى حد التسلط والاستبداد، الأمر الذي جعل كل الكتابات اليونانية اللاحقة لهذه الحقبة من تاريخ آثينا تتحدث عن التيران بالمعنى الذي تحمله كلمة طاغية اليوم في العربية أو كلمة تيران نفسها في اللغات الأوروبية.

بيسيستراتوس (600-527 ق.م.) هو أول من نجح في انتزاع السلطة السياسية في آثينا بواسطة القوة المسلحة في عام 561 ق.م. ذلك أنه، على الرغم من كونه من الأرستقراطيين، تزعم حزب الفقراء، أو حزب الجبل، في حركته ضد طبقة النبلاء الأرستقراطيين. ولكن تحالف الحزبين الآخرين، حزب الشاطئ أو حزب التجار والصناعيين مع حزب السهل أو الأرستقراطيين، تمكن من طرد بيسيستراتوس من آثينا عام 556 ق.م. لكنه عاد وتحالف مع حزب الشاطئ واستولى على السلطة من جديد عام 550 ق.م. ولم يطل الأمر به حتى انقلب عليه حزب الشاطئ مرة أخرى وطرد ثانية من آثينا عام 549 ق.م. ثم عاد بالقوة واستولى على الحكم سنة 546 إلى 527 ق.م. حيث قام بعدد من الإصلاحات الاقتصادية لصالح الفقراء إذ وزع عليهم أراضي معارضيه من النبلاء الذين رفضوا الخضوع لسلطته. كما أعاد تنظيم الجيش والأسطول ونشر الأمن والنظام في آثينا. وشجع المهرجانات الدينية والألعاب الرياضية كما شجع

الفنانين من معماريين ونحاتين حتى قيل فيه إنه "طاغية مستنير". وقال فيه أرسطو "إنه كان معتدلاً في حكمه وسار فيه سيرة السياسي لا سيرة الرجل الظالم المستبد".

بعد بيسيستراتوس حكم ابناه، **هيبياس وهيبارخوس** ولمدة ثلاث عشرة سنة على منوال أبيهما، إلى أن وقع تمرد ضد حكمهما راح ضحيته هيبارخوس. ونجا من المؤامرة هيبياس الذي انتقم من أعدائه واستبد استبداداً شديداً حتى ثارت ثائرة المنفيين من أعدائه فاستعانوا بجيش من سبارطة وهاجموا آثينا وحاصروا هيبياس في الأكروبولس حتى تنازل عن الحكم والتجأ إلى بلاط داريوس الفارسي.

بعد فترة من الصراعات تدخلت خلالها سبارطة لدعم الحزب الأرستقراطي استتب الحكم في يد **كليستان**، أحد خصوم التيرانية، المتحدر من عائلة عريقة (الكسميونيداي)، وذلك في عام 506 ق.م. أحدث كليستان تغييراً جذرياً في دستور آثينا من أرستقراطي إلى ديموقراطي وذلك بالاحتفاظ بالهيئات الرسمية التي جاءت بها إصلاحات صولون مع إعادة تقسيم المواطنين وتصحيح ميزان القوى لصالح الديموس.

إصلاحات كليستان

قسَّم كليستان المواطنين في آثينا إلى عشر قبائل، لا على أساس النسب أو الانتماء العائلي بل على أساس جغرافي وحسب الإقامة. إذ جعل في كل قبيلة من هذه القبائل العشر ثلاثة أجزاء موزعة على المناطق الجغرافية الثلاث: الساحل والشاطئ والجبل. ولعله بذلك أعاد توزيع الطبقات الاجتماعية التقليدية بشيء من التساوي إلى عشر مجموعات تحت اسم قبائل بحيث تشمل كل مجموعة فئات من كل الطبقات.

على أساس هذا التقسيم الجديد للمواطنين كان يجري اختيار أعضاء

مجلس الأربعمئة، بعد أن زاد عددهم إلى خمسمئة، بنسبة 50 عضواً من كل قبيلة يتم انتقاؤهم بالقرعة على أن لا يحق للفرد الواحد بالعضوية أكثر من مرتين طيلة حياته. وصار مجلس الخمسمئة هو الهيئة الأساسية في الدولة الديمقراطية. وكانت كل قبيلة تدير شؤون الدولة من خلال ممثليها في هذا المجلس لمدة معينة، تعادل 36 يوماً تقريباً، أي عُشْر السنة. وينتخب ممثلو القبيلة رئيساً لهم لمدة يوم واحد ولا يتكرر انتخابه مرتين خلال الدورة الواحدة.

أما الجمعية العامة (الأكليزيا) فقد زاد عددها وزاد من نفوذها إذ استحدث قانوناً جديداً يخول هذه الجمعية بنفي أي مواطن ترى فيه خطراً على النظام العام لمدة عشر سنوات خارج المدينة. ويقال إن كليستان نفسه تعرض لاحقاً لهذه العقوبة.

ومن بين التدابير الأخرى التي اتخذها كليستان أنه وضع قيادة الجيش في أيدي عشرة قواد عسكريين، تنتخب كل قبيلة واحداً منهم من بين أعضائها لقيادة الفرقة العسكرية الخاصة بالقبيلة. وزاد عدد أعضاء مجلس الارخونات من 9 إلى 10 بإضافة سكرتير إليهم، بحيث يكون لكل قبيلة ممثل في هذا المجلس (يلاحظ التأثير الفيثاغوري على التنظيم العشري) ومنح كليستان حق المواطنية الآثينية لأبناء المهاجرين الغرباء عن المدينة ولكن المولودين فيها من أهل أحرار.

بعد حكم كليستان سادت فترة حروب وتحالفات ما بين المدن اليونانية والحروب الميدية ما بين اليونان والفرس، كان لآثينا في هذه الحروب وهذه التحالفات دور كبير بفضل الوزن الاقتصادي والسياسي وخاصة الحضاري ككل الذي أتاحه لها النظام السياسي السائد فيها. وخرجت آثينا المتحالفة مع المدن اليونانية الأخرى من الحروب الميدية ضد الفرس منتصرة (479 ق.م.) وقد أدى التحالف مع سبارطة خلال هذه الفترة إلى تغليب الحزب الأرستقراطي في آثينا وإلى عودة الأرستقراطيين إلى السلطة حتى مجيء **بيريكليس** الذي حكم من سنة 461 إلى 429 ق.م. وبلغت آثينا في عهده درجة من القوة والسيطرة الخارجية

تسمح للمؤرخين بالحديث عن أمبراطورية آثينا. هذا على صعيد العلاقات الخارجية. أما على صعيد الوضع الداخلي والنظام السياسي فتعتبر مرحلة حكم بيريكليس مرحلة الحكم الذي يسمي نفسه حكم الشعب، أي ديموقراطية.

ديموقراطية بيريكليس

استلم بيريكليس الحكم على أثر مقتل صديقه وحليفه الديموقراطي ايفياليتس على يد أحد الأرستقراطيين الناقمين عليه بسبب التعديلات التي أدخلها على صلاحيات المجالس. إذ قلص سلطة الأريوس باجوس إلى حد الإبقاء على السلطات الدينية وحسب، في حين أن السلطتين السياسية والقضائية انتقلتا إلى المجالس الأخرى: البوليه والأكليزيا والهيليا.

بيريكليس من عائلة الكيميونيداي من جهة والدته وهي ابنة كليستان، وينتمي إلى الحزب الديمقراطي، على الرغم من الأصل الأرستقراطي، وكان والده أيضاً ديموقراطياً متحمساً. تتلمذ بيريكليس على الفلاسفة السوفسطائيين. امتد نفوذه السياسي في آثينا من عام 462 إلى عام 429 ق.م. حتى في الفترات التي لم يكن هو شخصياً فيها الحاكم العسكري أو الإداري.

وسع بيريكليس حق الترشيح إلى منصب الحكام (الارخونات) ليشمل الطبقة الثالثة حسب تقسيم صولون للطبقات. كما اتخذ تدابير معروفة باسم الميستوفوريا وهي تقضي بدفع أجور من خزينة الدولة للحكام ولأعضاء المجالس وللقضاة، للبحارة وللجنود، ولم تعد الثروة الشخصية شرطاً ضرورياً لممارسة الوظيفة الرسمية. باستثناء وظيفة القائد العسكري التي بقيت من حظ أبناء الطبقات الميسورة. كما استمر العديد من رجال السياسة المعروفين ينتمون إلى العائلات الكبرى، بما في ذلك زعماء الحزب الديمقراطي نفسه.

وحصر بيريكليس حق المواطنية الآثينية في الأحرار المولودين من أهل يتمتعون بالمواطنية، أي منع المواطنية عن أبناء الجيل الثاني من المهاجرين الغرباء عن المدينة، هذا الحق الذي كان قد منحه لهم كليستان سابقاً.

أبقى بيريكليس على الأسس الدستورية التي أقرها أسلافه وكانت كل تعديلاته تتجه في اتجاه تعزيز حقوق الديموس، أي باتجاه تعزيز النظام الديموقراطي، وأقر حق أي مواطن في الجمعية العامة أن يعترض على أي مشروع قانون يتعارض مع التشريعات القائمة. ويذكر المؤرخ ثوكوديديس أن بيريكليس كان يتحرى المشروعية في قراراته وهو صاحب القول: "إن الحكم في آثينا يسمي نفسه حكم الشعب (أي ديموقراطية) لأن السلطة ليست بيد أقلية ولكن بيد الأغلبية".

من المضامين التي اشتمل عليها مفهوم الديموقراطية في الخطب السياسية لزعيم الديموقراطيين بيريكليس وفي كتابات المفكرين انصار الديمقراطية مفردات مثل: **ايزوقراسيا وايزونوميا وايزوغوريا** بما تعنيه من مساواة بين المواطنين في المشاركة في السلطة وأمام القانون وفي المشاركة في الأعمال.

إلى جانب فكرة المساواة كانت تتردد بالوتيرة نفسها مفردة بارازيا بما تعنيه من حرية المداولة، أو حرية التعبير أو حرية الرأي لكل المواطنين. ويعترف المؤرخون عامة أن فترة حكم بيريكليس شهدت ازدهاراً كبيراً في كل مجالات الحياة الاقتصادية والفكرية والفنية في آثينا وبشكل لم يسبق له مثيل، وكانت محط أنظار ومقصد اليونانيين من المدن الأخرى الحليفة وغير الحليفة، بل كانت عاصمة لإمبراطورية واسعة. حتى أن بيريكليس نفسه في إحدى خطبه سنة 431 ق.م. أشار إلى دور آثينا في قيادة العالم الإغريقي وإلى خطورة هذا الدور في آن معاً "... لا تظنوا أن الأمر يتعلق بمسألة الحرية أو العبودية وحدها، بل إنه يتعلق بضياع الإمبراطورية وبالضغائن والأحقاد التي تبعثها سيطرة آثينا على العالم الإغريقي... وما أشبه سيطرتكم هذه بحكم التيرانية (الطغيان) إذ إن قيام هذه السيطرة يبدو جائراً ولكن التخلي عنها أمر خطير جداً أيضاً..." (يذكر ذلك ثوسيديديس في كتابه الثاني، ص.ص. 62، 63).

وبالفعل فإنَّ السيطرة الإمبريالية (الاستعمارية) من قبل آثينا الديموقراطية على المدن الإغريقية الأخرى وأبعد من ذلك أوقعتها في حروب لم تنته إلا بسقوط الديموقراطية وبانفراط الإمبراطورية الآثينية أيضاً.

وفي مجال الحديث عن إيجابيات وإنجازات الديموقراطية الآثينية لا بد من الإشارة إلى محدوديتها التاريخية، إذ كان حق المواطنية مقتصراً على الرجال من أبناء المدينة المنتمين إلى عائلة تتمتع بحق المواطنية. ويستثنى من هذا الحق النساء والعبيد والغرباء المقيمون في المدينة حتى ولو كانت إقامتهم دائمة ويمارسون نشاطاً اقتصادياً كبيراً، مثل التجار الأجانب. أما عن النساء والعبيد فلم يكن ليدور في خلد أحد من رجال السياسة أو من المفكرين أن يبحث في إمكانية منحهم أو منحهن حق المواطنية. والعبيد كانوا يدخلون في عداد الممتلكات المادية للأحرار وموضوع بيع وشراء.

أما القوانين فكانت تحمل طابع القداسة في ذهن الآثيني لأنها من أصل إلهي. ويفاخر الآثينيون على لسان العديد من كتابهم ومفكريهم بأنهم لا يخضعون لشخص إنساني إنما خضوعهم لقانون إلهي سماوي. وكان مجرد الخروج عن القانون يؤدي إلى تهمة الزندقة والإساءة إلى الأخلاق العامة وإلى الدين والالهة ويستوجب حكم الإعدام كما كان الحال مع سقراط، وكذلك في مأساة انتيغون لسوفوكل. ويشار هنا إلى أن الحكم الديموقراطي نفسه عزز عملية تأليه القوانين وترسيخ الطابع الالهي للقانون. وكتب هيرودوث يقول: "إن الدفاع عن القانون كالدفاع عن جدران المدينة واجب مقدس على المواطن".

وتجدر الإشارة إلى أن النظام الديموقراطي على الصورة التي كرسها حكم بيريكليس لم يقتصر على تنظيم الحياة السياسية بل شمل الجوانب الأخرى للحياة الاجتماعية، وما يذكر من انجازات هذا النظام أنه في مجال الضرائب راعى مسألة توزيع الثروة، فكانت الضريبة على الدخل تتناسب مع حجم هذا الدخل، وكان الأغنياء يعترفون بفضل المدينة والنظام السياسي على تزايد ثروتهم ويدفعون الضريبة المتناسبة كمقابل عن الخدمات التي تقدمها لهم المدينة. ويشار إلى أن الفقراء كانوا يحظون بمساعدة عند الضرورة، إلى جانب القوانين التي تشجع على تعلم الحرف وتحاشي البطالة المتعمدة.

وفي الواقع فإنّ المصادر الأدبية والتاريخية التي تحدثنا عن ديموقراطية آثينا لا تقتصر على تلك التي تشيد بإيجابيات هذا النظام وأفضليته على غيره من

الدساتير التي عرفتها آنذاك المدن الإغريقية، بل إن عدداً من الكتاب والمفكرين والفلاسفة والأدباء تركوا نقداً شديداً للديموقراطية ومن منطلقات مختلفة تتصف بكثير من الموضوعية، ونكاد نقول بالعلمية بالمعنى المعاصر للكلمة. لننظر إلى بعض هذا النقد.

نقاد الديموقراطية

من بين الذين انتقدوا الديموقراطية الآثينية فلاسفة معاصرون لفترة "حكم الديموس" في آثينا وآخرون من الحقبة اللاحقة، وخاصة بعد أن توافرت لهم رؤية التجربة في سياقها التاريخي، ما سبقها وما جاء بعدها، مما أتاح لهم المقارنة بين مختلف هذه النظم التي تعاقبت على المدينة اليونانية وكيف أن الواحد منها يؤدي حتماً إلى الآخر. سوف نكتفي بذكر ما هو رئيسي في نقد **أريسطوفان** وما جاء في "**دستور الآثينيين**"، الوثيقة المنسوبة إلى **اكسينفون** ولكن مؤلفها الحقيقي مجهول. وكذلك نقد **ايزوقراط** واكسينفون نفسه. ولا بد من التوقف قليلاً عند **أفلاطون وأرسطو.**

اريسطوفان، ينطلق أريسطوفان في نقده للديمقراطية من منطلق أخلاقي متمسك بالقيم التقليدية التي كانت سائدة في آثينا قبل "حكم الديموس" وكيف أن هذه القيم انهارت أمام عينيه. فالمواطن الآثيني، حسب رأي اريسطوفان، كان يعيش بعيداً عن المجادلات العقيمة والمهاترات النظرية منشغلاً في ممارسته لأنواع الرياضة وفنون الحرب. وجاءت الديموقراطية لتفسد هذه الأخلاق ولتجعل من الآثيني مجادلاً محاججاً يسعى وراء مطالب ومصالح شخصية كما يبحث عن متعته بعيداً عن المثل والقيم التقليدية العريقة.

دستور الآثينيين، أما الوثيقة التي تحمل اسم "دستور الآثينيين" والمؤرخة سنة 424 ق.م. والمنسوبة إلى اكسينفون، فتقدم تحليلاً نظرياً، يقترب من التحليل العلمي المعاصر، عن النظام السياسي الذي حمل اسم "ديموقراطية" على الرغم من العداء الواضح لمؤلف الوثيقة ضد هذا النظام بحيث يعترف

المؤلف بتماسك النظام الديمقراطي ويقر بالصلة الوثيقة بين هذا النظام والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي أنتجته، الأمر الذي يجعل هذه الوثيقة بالنسبة لعصرها متميزة وفذة. يقول صاحب "**دستور الآثينيين**" إنه لا يجوز إلقاء اللوم على الديموقراطيين أنفسهم لأنهم كانوا صادقين مع أنفسهم ويتخذون تدابير متماسكة مع بعضها بعضاً، إنما اللوم يجب أن يوجه لطبيعة النظام الديمقراطي ككل. إذ يعتبر المؤلف أنه لا يمكن إصلاح الأمور بتدابير جزئية أو إصلاحات إفرادية بل يجب تغيير بنية النظام ككل تغييراً جذرياً.

ويتضح من هذه الوثيقة أن مؤلفها ينتقد الديمقراطية من مواقع نظرية تدافع عن نظام النخبة الارستقراطية، باعتباره النظام الأفضل.

ايزوقراط، في حين أن ايزوقراط ينتقد الديمقراطية من داخل منطق النظام الديموقراطي نفسه، فهو يدعو للعودة إلى ديموقراطية **صولون** أو **كليستان**. ويقول ايزوقراط بالإبقاء على مبدأ سيادة الشعب ولكن بإبدال مبدأ القرعة في اختيار الحكام والمسؤولين واعتماد مبدأ الانتخاب لأنه يتيح للنخبة الأفضل أن تتولى أعمال القيادة والمسؤولية ولكن باسم السيادة الشعبية التي تنتخبهم.

اكسينفون، كان اكسينفون تلميذاً لسقراط، وهو ينتقد الديموقراطية بشدة ويعتبر أنها زرعت الانقسام والفوضى وقضت على الكفاءة. كما أنه يشيد بنظام سبارطة كنموذج للدولة الارستقراطية العسكرية ونقيض إيجابي لديموقراطية آثينا. ويعتبر أن وجود طبقة قوية من التجار والصناعيين في آثينا هو السبب في الفوضى الديموقراطية. ويدعو اكسينفون في كتاباته إلى حكومة الفرد الواحد شرط أن يكون حاكماً كاملاً يتمتع بالكفاءة والسلطة ويهدف إلى خدمة المحكومين بإخلاص؛ وبذلك فإنه يقدم نظرية متكاملة عن ما نسميه اليوم في الأدب السياسي المعاصر "بالطاغية المستنير". ولعل اكسينفون في نظريته هذه يستلهم الشكل الملكي السائد في بلاد فارس. يعتبر المؤرخون أن مثل هذه النظريات وأفكار ايزوقراط وأفكار أفلاطون أيضاً قد مهدت الطريق لأيديولوجية الرجل القوي والحاكم الفرد المطلق الذي تجسد بشخص الإسكندر الكبير.

أفلاطون 428–347 ق.م.

ينتمي أفلاطون إلى عائلة أرستقراطية عريقة، كان صولون واحداً من أجداده. وكان له عم وابن عم شاركا في حكومة "الطغاة الثلاثين" التي حكمت في آثينا مدعومة من سبارطة ومارست قمعاً رهيباً ضد خصوم الأرستقراطية، الأمر الذي نفَّر أفلاطون من الحكم الأرستقراطي. ولكنه من جهة أخرى تلقى صدمة قوية من جانب أنصار الديمقراطية الذين عادوا إلى الحكم وقتلوا معلمه سقراط ظلماً وجوراً، كما يرى أفلاطون.

هاتان الصدمتان كانتا كافيتين لإبعاد أفلاطون عن ممارسة السياسة العملية وتكريس نفسه للتفكير النظري في الشأن السياسي من ضمن الانصراف الكامل للتفكير الفلسفي. يعالج أفلاطون المسألة السياسية في كتاب **الجمهورية** وكتاب **النواميس**، حيث يبحث عن الشكل الأفضل للحكم وللنظام السياسي، وينتهي إلى تصور جمهورية مثالية، طوباوية، على رأسها ملك-فيلسوف.

في كتاب **الجمهورية** ينتقد أفلاطون الفساد الديموقراطي والفساد الأرستقراطي على السواء، كما ينتقد السفسطائيين باعتبارهم منظرين للفساد وأن نظرياتهم وأقوالهم لا تمت إلى العلم والحقيقة بصلة.

يبحث أفلاطون في السياسة والأخلاق عن مثال **الخير** الذي لا يختلف في نظره عن **الحق** والحقيقة. ويقول أفلاطون بأن مثال الخير هذا يجب أن يكون فوق التغيرات الزمنية ومن بين القيم الخالدة والأزلية، أي من عالم الحقائق المطلقة، أو الحقيقة المطلقة، المثالية. وسياسة أفلاطون هذه تستند إلى نظرية ميتافيزيقية مماثلة تقول بالحقائق المطلقة الأزلية تدركها النفس البشرية بالتذكر ومن خلال التربية والعلوم النظرية، وخاصة الرياضيات.

ويرى أفلاطون أن الفضيلة التي تحدث عنها السفسطائيون وادعوا أنهم عرفوها لم يعرفوا في الواقع إلا ظلها. وحالهم في ذلك كحال أهل الكهف الذين يرون ظلالاً على جدار الكهف في حين أن المثل الحقيقية لهذه الظلال قائمة هناك في عالم النور الحقيقي، خارج الكهف. وليس عبثاً أن ترد هذه

الأسطورة عند أفلاطون في كتاب الجمهورية لأنها ذات صلة مباشرة بفكر أفلاطون السياسي.

يعتبر أفلاطون أن على السياسة أن تكتشف القوانين المثالية. وحتى تقوم السياسة بدورها هذا لا بد لها أن تهتدي بالفلسفة وأن يصير الفلاسفة ملوكاً أو الملوك فلاسفة. ولذلك يرفض أفلاطون دستور آثينا الديموقراطي كما يرفض دستور سبارطة الأرستقراطي. إن ما يبحث عنه أفلاطون هو فكرة **العدالة** باعتبارها واحدة من فكرة **الخير والحق**.

مع أفلاطون اتخذ الفكر السياسي طابع العلم النظري خلافاً لما كان عليه من قبل، أي وصف لوقائع وأحداث سياسية. هذا العلم النظري الذي أسسه أفلاطون هو فرع من فروع الفلسفة، وهو ما يسمى بالفلسفة السياسية.

أما عندما ينظر أفلاطون، في كتاب **الجمهورية**، إلى النظم السياسية التاريخية التي عرفتها آثينا فيعتبر أن الأرستقراطية هي النظام الأكمل ومنه انبثقت كل أشكال الحكم الأخرى نتيجة انحطاط النظام الأرستقراطي الأصلي وانحرافه. أول ما تنحرف الأرستقراطية، برأي أفلاطون، تعطي ما يسميه **بالتيموقراطية**، أي تسليط فئة المحاربين على الحكم. في النظام التيموقراطي، يقول أفلاطون، يختلط الخير بالشر، ويتجه طموح الإنسان التيموقراطي إلى الجاه والعظمة. وقد تمثل هذا الشكل من الحكم تاريخياً في أنظمة مثل نظام كريت ونظام سبارطة، حسب رأي أفلاطون.

أما التيموقراطية فتنحل بدورها وتنحط إلى نظام آخر يسميه أفلاطون **الأوليغارشية** ويعتبره بمثابة حكم طغمة الأثرياء الذين يستأثرون بالسلطة ويبعدون الفقراء عن أية مشاركة في الحكم، بحيث تصبح الثروة هي العامل الرئيسي في تقرير السياسة. ولذلك تسود الفوضى والتذمر بين أوساط الطبقات الأخرى إلى أن يشتد ضغط الفئات الفقيرة وتفرض **حكم الديموس** وتبعد الأغنياء عن السلطة. ويقول أفلاطون إنه باسم الحرية المفرطة يجري إبعاد أهل الكفاءة والعلم عن الحكم ويفسح المجال أمام خليط من الأشكال التنظيمية. ولذلك

يعتبر أفلاطون أن الديموقراطية ليست دستوراً واحداً بل إنها معرض لجملة دساتير في آن معاً.

وبعد أن تبالغ الديموقراطية في ازدراء التقاليد والقوانين الموروثة، المكتوبة منها وغير المكتوبة، يقوم حكم جديد كردة فعل على حكم الديموس. ويأخذ هذا الحكم الجديد شكل السلطة الفردية المطلقة في شخص حاكم فرد **تيران** (مستبد وطاغية). وبهذا الصدد يقول أفلاطون "إن الإفراط في الحرية يؤدي إلى السقوط في العبودية".

وعندما يتمادى التيران في استبداده كحاكم مطلق لا يحد من سلطته شيء، ويسيء استخدام السلطة إلى حد الهوس فينقلب حكمه إلى كارثة على الجميع. ثم من جديد تقوم على أنقاض الكارثة ارستقراطية جديدة تكون أفضل من التيرانية وهكذا دواليك تدور الدورة من جديد.

ولكن أين المخرج من هذه الدوامة؟ يرى أفلاطون الحل الأمثل لمشكلة النظام السياسي في تطبيق الجمهورية المثالية التي بدورها تقوم بتربية الإنسان المثالي على صورة المدينة المثالية أو المدينة المثالية على صورة الإنسان المثالي.

نظرية أفلاطون في الإنسان، يعتبر أفلاطون أن الإنسان مركب من عقل وعواطف نبيلة ورغبات خسيسة، ولكن بنسب مختلفة من إنسان إلى آخر بشكل يترك هذا العنصر أو ذاك يهيمن على العنصرين الآخرين. أما الإنسان المثالي، الكامل، فيخضع للعقل في كل سلوكه وتصرفاته وبالتالي رغباته الدنيا وعواطفه السامية تخضع لحكمة العقل.

المدينة المثالية والمدينة على صورة الإنسان، يختلف فيها نظام الحكم حسب اختلاف العنصر المهيمن في شخص الحاكم (العقل، أو العواطف النبيلة، أو الرغبات السفلى). وغني عن البيان أن هذه العناصر الثلاثة تقابلها أشكال ثلاثة للحكم: الملكية والأرستقراطية والديموقراطية. ولكن حتى تكون المدينة عادلة ومثالية لا بد أن تكون الغلبة فيها للعقل، أي لملك فيلسوف. ولا بد من طبقات ثلاث تتكون منها المدينة: الحكام العقلاء، والمحاربون

والصناعيون (من زراعيين وحرفيين وتجار). وبالتالي يستمد الإنسان كماله النسبي كفرد من مشاركته النشيطة في حياة المدينة حسب طبيعته وموقعه الطبقي. ولكن لمعرفة طبيعة الفرد لا بد من أن تأخذ الدولة على عاتقها تربية الأولاد ليجري اختيار المحاربين والحكام-الفلاسفة ويبقى الآخرون في الطبقة الثالثة. ومن أجل ذلك لا بد من إلغاء الروابط العائلية التقليدية حتى تكون المدينة عائلة واحدة متكاملة ومن هنا قول أفلاطون بشيوعية النساء والأولاد.

التربية إذن يرى أفلاطون أن على المدينة المثالية أن تقوم بتربية المواطنين منذ الولادة، على أن يجري التركيز على التربية الرياضية من سن السابعة عشرة إلى العشرين، ومن العشرين إلى الثلاثين يجري اختيار المحاربين من جهة واختيار الفلاسفة المرشحين لوظائف عالية في الدولة. كما يجري تأهيل كل منهم للدور الذي سيقوم به بالعلوم والتمارين اللازمة. كما يجري التأهيل النظري للفلاسفة من الثلاثين إلى الخامسة والثلاثين على أساس نظرية المثل حتى يدركوا جوهر الكون والحقائق الأزلية. وبعد ذلك يمارس هؤلاء الوظائف السياسية والحكومية الدنيا خلال خمس عشرة سنة، ومن ثم ينصرفون في الخمسين إلى الفلسفة وإلى ممارسة الوظائف العليا في الدولة.

أما في كتاب **النواميس** الذي كتبه أفلاطون في أواخر حياته فكان صاحب المدينة المثالية أكثر واقعية منه في **الجمهورية**، إذ يبحث في النواميس عن الشكل الأقرب للواقع والأفضل الذي يمكن أن تكون عليه الدولة الواقعية. القوانين بنظر أفلاطون يجب أن تكون ذات طابع الهي ومقدس بحيث يكون الله، حسب أفلاطون، قياس كل شيء. ويعطي أفلاطون أهمية للدين والأخلاق لا تقل عن أهمية القانون، بل يعتبر أن الدين والقانون صنوان لا يفترقان ويتضافران على حفظ الأخلاق والنظام العام.

وماذا عن مصير المخالفين للقانون في مدينة أفلاطون؟ يقول أفلاطون بضرورة إعادة تربية المخالفين للقانون وإذا ما استعصوا على التربية فمصيرهم الإعدام.

لم يكن أرسطو من أبناء آثينا ولكنه جاء إلى آثينا سنة 367 ق.م. ليلتحق بأكاديمية أفلاطون. بعد موت أفلاطون التحق أرسطو بأحد تلامذة أفلاطون الذي كان يمارس الحكم في اتارين واسمه هرمياس. هناك عايش أرسطو السياسة وشؤون الدولة عن كثب من سنة 347 إلى 345 ق.م. وبعد ذلك استدعاه الملك فيليب المقدوني ليقوم بتربية الإسكندر من 343 إلى 340 ق.م. ثم عاد إلى آثينا سنة 335 حيث أسس مدرسته المعروفة باسم الليسي.

يدافع أرسطو في كتاباته السياسية عن شكل **المدينة** ضد الاتجاهات القائلة بضرورة العودة إلى الحياة **الطبيعية**، علماً بأن شكل المدينة ليس بنظر أرسطو الشكل الوحيد للتجمع البشري، وهو ابن مقدونيا التي لم تعرف نظام المدينة كما كان سائداً في آثينا. يرى أرسطو أن المدينة تأتي نتيجة تطور الحياة الاجتماعية بين البشر من عائلة إلى عشيرة إلى قرية ثم إلى مدينة تجمع عدداً من العشائر إلى جانب عائلات متفرقة. وتنظيم الحياة السياسية في المدينة على شكل نظام أو دستور يحدد طبيعة الدولة فيها وباختلاف الدستور تختلف الدولة في المدينة الواحدة.

انطلق أرسطو في تفكيره السياسي من دراسة دساتير المدن اليونانية المعروفة، كما درس "الأعراف المتداولة عند البرابرة" وقوانين صولون ومطالب المدن اليونانية وغيرها من الأبحاث السياسية المتوافرة في عصره. ويقال إنه جمع حوالى 160 دستوراً قبل أن يباشر كتاب **السياسة**. وكان يهدف من دراسته لهذه الدساتير إلى الوصول لأفضل دستور "جدير بأن يحفظ المدينة من الهلاك" على حد تعبيره كما جاء في الفصل الأخير في كتابه **الأخلاق** إلى ابنه نيكوماخوس.

يميز أرسطو بين ثلاثة أشكال للحكم يعتبرها إيجابية وثلاثة أخرى هي بمثابة انحرافات عن الأشكال الجيدة. فالأشكال الجيدة هي: المونارشية أو الملكية، والأرستقراطية أو حكم النخبة، والديموقراطية أو حكم الشعب. يقابل

هذه الأشكال تباعاً: التيرانية أو طغيان حاكم فرد مستبد، والأوليغارشية أو حكم الطغمة التي تدعي أنها الأفضل وهي ليست كذلك، والديماغوجية وهي الشكل المنحرف للديموقراطية وتقوم على تضليل الشعب وكأنها تحكم باسم الشعب. أما المحك الذي يفصل بين الأشكال الجيدة للحكم والأشكال السلبية فهو في الفارق الأساسي الذي يميز الأولى ليجعل الحكم فيها في خدمة المحكومين عن الثانية التي يتحول فيها الحكم إلى خدمة الحكام. وبالتالي إن كل هذه الأشكال ليست بعيدة كل البعد عن بعضها بعضاً، وقد ينقلب الواحد منها إلى نقيضه، كما قد تتحول الديموقراطية إلى تيرانية أو إلى أوليغارشية كما قد تتحول الأوليغارشية إلى ديموقراطية. وقد تختلط هذه الدساتير لتعطي عدداً كبيراً من الاحتمالات الممكنة.

أما الدستور الذي يبحث عنه أرسطو فيستند إلى قاعدة "خير الأمور الوسط" الشهيرة. وهو الذي يعرّف الفضيلة بأنها وسط ما بين رذيلتين. ولذلك فإن الدستور القائم على الطبقة الوسطى يجب أن يكون برأي أرسطو هو أفضل الدساتير. تقع الطبقة الوسطى، حسب أرسطو، بين طبقتين: طبقة الأثرياء الذين بحكم أنانيتهم يستأثرون بالثروة وبالسلطة من جهة وطبقة الفقراء المعدمين الذين لا يملكون أية سلطة ولا أية ثروة من جهة أخرى.

لا يخفي أرسطو إعجابه بدستور صولون الديموقراطي، المعتدل. ويشيد أيضاً بدستور الـ"خمسة آلاف" الذي حاول المعتدلون تطبيقه في آثينا سنة 411 ق.م.

في تعريف المواطن يعتبر أرسطو أن المواطن هو الإنسان القادر من حيث كفاءته واستعداده الأخلاقي على ممارسة وظيفة اجتماعية والقادر على طاعة السلطة في آن معاً. وخلافاً لأفلاطون نرى أرسطو يثق بالجماعة أو بالأكثرية في الجماعة، ولكنه مع مبدأ المساواة حسب الكفاءة. ويلتقي بذلك مع ايزوقراط الذي يرفض المساواة الحسابية الساذجة القائمة على القرعة ويقول بالمساواة على أساس الكفاءة المتساوية.

ويشار هنا إلى أن التمييز الواضح بين السلطات الثلاث: تشريعية وتنفيذية

وقضائية، يعود إلى أرسطو، فهو أول من قسم السلطات على هذه الصورة ولكن ليس بهدف استقلالية كل منها عن الأخرى كما هو الأمر في الديموقراطيات الحديثة اليوم، بل بهدف تحديد علاقة كل من هذه السلطات بشكل النظام السياسي السائد والعنصر المهيمن فيه.

من نافل القول أن يؤكد المرء على أهمية أرسطو عامة والفكر السياسي عنده، فمن الثابت أنه شكل ولايزال يشكل معيناً لا ينضب نهل منه معظم، إن لم يكن كل، منظري السياسة في الحضارة الغربية من توما الأكويني إلى أوغوسط كونت مروراً بميكافيلي وكثيرين غيرهم.

ومع أنّ كتاب **السياسة** لم يترجم إلى العربية في عصر الترجمة الأول فقد وصل الكثير من أفكاره السياسية إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية، وكان لأرسطو ولأفلاطون التأثير الكبير على فلاسفة اللغة العربية وبصورة خاصة على الفلسفة السياسية عند الفارابي في **المدينة الفاضلة**. ولا بد لنا من أن نتناول لاحقاً، عند الحديث عن تجربة الدولة العربية-الإسلامية في مجال التنظيم السياسي، وبشيء من المقارنة، مسألة التأثير المباشر وغير المباشر من الحضارة اليونانية، إذا ما كان هناك من تأثير وعلى أي صورة، على السياسة فكراً وممارسة في الحضارة العربية.

خاتمة

بعد أن كانت الحياة السياسية عند اليونان مقتصرة على المدينة باعتبارها دولة قائمة بذاتها، وبعد أن قامت تحالفات ما بين المدن، كانت في البدء لا تزيد عن تحالفات عسكرية ولأغراض آنية عابرة ثم كانت تتحول إلى نوع من هيمنة إحدى المدن على الأخرى، انتهى عهد المدن ليحل محله عهد الإمبراطوريات، تتنافس فيها على الدور المركزي آثينا وسبارطة وثابس (طيبة) وغيرها. ومن الملفت لنظر المؤرخين أن عهد الأمبراطوريات هذا لم يعط أية عقيدة أو أيديولوجية وحدوية قوية بما فيه الكفاية لتجمع ما بين هذه المدن

والجزر العديدة على الرغم من وجود عوامل مشتركة مثل **اللغة** بشكل أساسي والثقافة عامة. فالقاسم المشترك الوحيد الذي كان يعتبره اليونانيون الحد الفاصل ما بين الإغريقي ومن هم غير الإغريق، أي "البرابرة" حسب التعبير السائد عندهم، هو اللغة اليونانية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن جدلاً عنيفاً قام بين اليونانيين حول اعتبار مملكة مقدونيا يونانية أم لا. حتى جاءهم مرة جَدّ فيليب، الملك المقدوني المعروف باسم الأسكندر الأول، إلى آثينا عام 496 ق.م. يخاطبهم بلغتهم ويجادلهم في أصلهم المشترك حتى برهن لهم أنه ينتسب إلى هرقل ابن زيوس، حسب الأسطورة، وهرقل هذا هو أول من وضع فكرة الألعاب الأولمبية، وبذلك حصل ملك مقدونيا على حق المشاركة في الألعاب الأولمبية لأبناء مملكته.

ولعل هذا الموقع المزدوج لمملكة مقدونيا هو الذي سمح لفيليب المقدوني بتوحيد المدن اليونانية كافةً بكل الوسائل الممكنة في ذلك العصر، من تودد إلى الكهنة ورشوة المسؤولين السياسيين وغير ذلك. وقد تسنى له ذلك خلال فترة حكمه من عام 359 إلى 336 ق.م. ومن بعده تابع سياسته ابنه الإسكندر الملقب بالأكبر.

ومع أن حكم الإسكندر لم يدم أكثر من خمس عشرة سنة، لكنه استطاع أن يحقق دمج البلدان التي سيطر عليها وصهر ثقافاتها في ثقافة واحدة عرفت باسم الهلينية. فقد تزوج الإسكندر من روكسا، ابنة الإمبراطور الفارسي، وأدخل في جيشه عناصر من الشعوب غير اليونانية وسلمهم مناصب عالية وبنى المدن الجديدة، مثل مدينة الإسكندرية التي تحمل اسمه إلى اليوم، ونشر اللغة اليونانية وعمم استخدامها. وكانت ترافق تلك المد السياسي الهليني وتُنَظِّر له فلسفة الرواقيين التي ازدهرت خلال تلك الفترة. ولأول مرة في تاريخ الحضارة اليونانية يظهر التقسيم الجديد داخل الإمبراطورية إلى أخيار وأشرار بدلاً من يونانيين وبرابرة، ولكن مفهوم البرابرة ظل يستخدم لتسمية الشعوب الخارجة عن الإمبراطورية.

واستمرت الثقافة الهلينية مسيطرة عهوداً طويلة حتى بعد نهاية حكم

الإسكندر وتفكك الإمبراطورية إلى ممالك صغيرة. أما على الصعيد السياسي فقد ولَّى نموذج المدينة-الدولة إلى غير رجعة وانتهت معه التجربة الديموقراطية الآثينية. هذه التجربة التي على الرغم من محدوديتها في الزمان والمكان لم تكف عن تغذية التفكير السياسي الحديث والمعاصر، ويجمع المؤرخون على أنها التجربة الديموقراطية الأولى في تاريخ البشرية، وأنها تجربة رائدة تنطلق منها أو تغتني بها كل محاولات بناء دولة ديموقراطية حديثة.

بعد آثينا، يجدر بنا أن ندرس تجربة **روما**.

روما الجمهورية

- النظام الملكي في روما ما قبل الجمهورية
- الجمهورية
- حروب روما وقرطاجة
- إصلاحات الأخوين غراشوس
- نهاية الجمهورية
- خلاصة

النظام الملكي في روما ما قبل الجمهورية

قبل قيام الجمهورية في روما كانت السلطة في المدينة محصورة بيد الملك الأتروسكي **تركينيوس سوبربوس** الذي حكم من سنة 534 إلى سنة 509 ق.م. وكان قد سبقه في الحكم ستة ملوك آخرين. وتذكر كتب التاريخ القديم أن تركينيوس اغتال عمه الملك **سرفيوس توليوس** وحكم بالعنف والاستبداد على الرغم من أنه قد تابع الكثير من المشاريع العمرانية التي كان قد بدأها سلفه في مدينة روما. أما سرفيوس توليوس فقد ارتبط اسمه بالإصلاحات الدستورية التي أدخلها على شكل النظام السياسي في روما والمعروف باسم دستور سرفيوس. لننظر إلى شكل الحكم الذي كان سائداً في العهد الملكي السابق على حكم سرفيوس.

تقول الرواية التاريخية المختلطة بالأسطورة إن **رومولوس**، مؤسس روما، هو أول ملك حكم هذه المدينة. وقد استعان بمجلس من مئة شخص من زعماء قبائل الرعاة، السكان الأصليين للقرى الصغيرة التي تشكلت منها مدينة روما. وأطلق على هؤلاء الزعماء اسم باتريتشيا، أي الآباء، وعرف مجلسهم باسم السيناتوس، أو مجلس الشيوخ، وتتمثل فيه العائلات الكبيرة. أما عامة الشعب الذين لا ينتمون إلى هذه العائلات فيشكلون ما يسمى **بالبلاب** أي الرعاع الذين لا أصل نبيلاً لهم بل إنهم خليط من تجار وحرفيين وفقراء معدمين من أصول

غريبة. وكلمة **بوبولوس** في الأصل كانت تقتصر على أبناء العائلات القادرين على ممارسة القتال ومنها عبارة **بوبولوس رومانوس كيريتيوم** بما تعنيه: "شعب روما المقاتل" المتمثل بالفئة الأرستقراطية صاحبة المصلحة الحقيقية في القتال دفاعاً عن مراعيها. وبالتالي فمن حقها أن لا تشن حروبها بالرعاع والفقراء الذين لا يملكون الأرض ولا بالعبيد. ومنذ البداية كان الارتباط وثيقاً بين حق المواطنية وواجب حمل السلاح، أو شرف حمل السلاح.

لم تكن الملكية وراثية في روما بل كان مجلس الشيوخ وعبر ممارسة طقوس دينية ومشاورة مع الالهة هو الذي يختار واحداً من أعضائه لمنصب الملك مدى الحياة. كان الملك يمارس كل أنواع السلطة الدينية والعسكرية والمدنية، فهو الكاهن الأعلى والقائد العسكري الأول والحاكم الإداري، ويساعده في ممارسة سلطاته هذه ممثلو الأرستقراطية في مجلس الشيوخ.

وعندما وقعت روما (حوالى 616 ق.م.) تحت سيطرة ملوك الاتروسك المتأثرين إلى حد كبير بالثقافة اليونانية ونمط حياة المدن القائمة على التجارة، استعان الملك بفئات عامة الشعب من غير الأرستقراطية للحد من نفوذ أبناء العائلات الكبيرة. كما استقدم ملوك الاتروسك أعداداً كبيرة من الحرفيين والتجار الذين أقاموا في روما وزادوا من ثروتها ونفوذها الأمر الذي جذب إليها المزيد من المهاجرين. وهكذا صارت هذه الفئات الجديدة من السكان تشكل المنافس الرئيسي لفئة الأرستقراطية، ولكن للحصول على أي حق من الحقوق المدنية أو السياسية كان لا بد للقادمين الجدد أن يلتحقوا باحدى العائلات **كزبائن** لها تهتم بشؤونهم القضائية والمدنية وغيرها. ويشار هنا إلى أن كل هذه الشؤون كانت تنظم من خلال نصوص وطقوس ذات طابع ديني تحتكر ممارستها فئة الارستقراطية من خلال وظيفة الكهنة المحصورة بأبناء العائلات.

ويذكر أن القطيعة ما بين العامة والأرستقراطية كانت قائمة على صعيد العبادات والزواج والوظائف الرسمية.

إلى جانب مجلس الشيوخ كانت الأرستقراطية تمارس سلطتها من خلال

هيئات معروفة باسم **كوميس كوريات** تضم المقاتلين حتى سن الـ45 في مجموعات على شكل مجالس قبلية تهتم بالشؤون العامة والخاصة ضمن القبيلة.

بدأت إصلاحات هذا النظام السياسي تفرض نفسها مع بداية حكم ملوك الاتروسك الذين أجبروا الأرستقراطية التقليدية نفسها على قبول هذه الاصلاحات.

بلغ عدد هذه الهيئات 193 موزعة على خمس طبقات: 80 هيئة للطبقة الأولى الأكثر ثراءً يضاف إليهم 18 هيئة لفئة الخيالة أو الفرسان. ثم يأتي بعد ذلك 20 هيئة لكل من الطبقات الثانية والثالثة والرابعة. أما الطبقة الخامسة فلها 30 هيئة. يضاف إلى ذلك 5 هيئات من خارج الطبقات الخمس.

وبما أن التصويت كان يجري على صعيد كل هيئة بصورة فردية، ولكن بعد ذلك على صعيد الهيئات كمجموعات، وبما أن عدد هذه الهيئات يزداد بصورة مرجحة مع ازدياد الثروة، كانت الأغلبية المطلوبة (98 هيئة من أصل 193) متوافرة في ممثلي الطبقة الأولى بالإضافة إلى فئة الفرسان. ونشير إلى أنّ فئة الفرسان هذه ستلعب دوراً كبيراً لاحقاً في ترجيح ميزان القوى بهذا الاتجاه أو ذاك، ولكن في أكثر الأحيان لصالح الأرستقراطية بالمعنى التقليدي وحسب الثروة.

وقسمت كل هيئة إلى نصفين: شيوخ وشباب على صورة مجلس الشيوخ ومجلس الشباب المحاربين (الكوميس كوريات).

بعد مقتل سرفيوس على يد تركينيوس سوبربوس استلم هذا الأخير العرش وقام بتصفية عدد من زعماء الأرستقراطية التقليدية ومنح المزيد من الحقوق والامتيازات للأغنياء الجدد، وحكم بتشدد واستبداد ضد معارضيه الأرستقراطيين التقليديين ممارساً النفي والمصادرة لأملاكهم أو الإعدام ضدهم، حتى قامت عليه ثورتهم بقيادة بروتوس الأرستقراطي سنة 509 ق.م. التاريخ الرسمي لقيام الجمهورية في روما. ولكن هذا التاريخ ليس ثابتاً بنظر كل المؤرخين ومنهم من يعتبر أن التاريخ الفعلي لقيام الجمهورية يقع ما بين 480 و470 ق.م.

أطاحت ثورة 509 ق.م. بالملكية وطردت الأتروسك من مراكز السلطة العليا وأعادت كل السلطة إلى مجلس الشيوخ الذي عيَّن في البداية حاكماً أعلى محل الملك. ولكن لم يطل الأمر على ذلك حتى تم تشكيل مجلس قنصلي أو مجلس مستشارين يمارس السلطة العليا ويتكون من قنصلين اثنين خوفاً من عودة السلطة الفردية المطلقة. ولم يكن هذا المجلس في بداية تكوينه ممنوعاً على أبناء الطبقات الشعبية ولكن لم يلبث أن صار كذلك بسبب تشدد طبقة النبلاء. واستمر الوضع كذلك حتى عام 367 ق.م. عندما أتيح لممثلي الحزب الشعبي أن يحظوا بمنصب قنصل واحد إلى جانب ممثل النبلاء في المجلس القنصلي. هذا الشكل الثنائي للسلطة العليا استمر سائداً طيلة عهد الجمهورية باستثناء فترات استثنائية كان يمنح خلالها مجلس الشيوخ كل الصلاحيات لحاكم واحد فرد يطلق عليه اسم **ديكتاتور** (الكلمة اللاتينية تعني الذي يملي الأوامر) وذلك لمدة محدودة لا تزيد على ستة أشهر، يساعده خلالها قائد عسكري. إلى جانب المجلس القنصلي تشكل مجلس عسكري (408 ق.م) بصلاحيات معادلة لصلاحيات المجلس القنصلي. لم يكن المجلس العسكري ممنوعاً على ممثلي الشعب، لكن على أثر محاولة تمرد شعبي ضم حوالى ثلاثة آلاف رجل صعدوا إلى جبل مقدس وأرادوا أن يبنوا مدينة أخرى لهم، فاضطر النبلاء للتفاوض معهم والوصول إلى اتفاق عرف "باتفاق الجبل المقدس". وبموجب هذا الاتفاق تقرر أن يمثل الشعب نقيبان يتمتعان بحصانة دينية ولهما حق الاعتراض (الفيتو) على القوانين التي يعتبرها أي منهما جائرة بحق الشعب. وكانت مدة انتخاب النقباء لسنة واحدة كما هو الأمر بالنسبة للقناصل أيضاً. (كان ذلك سنة 493 ق.م.) وفي سنة 471 رفع عدد النقباء إلى أربعة.

ظل مجلس الشيوخ يمارس حق الوصاية القضائية على المجالس الشعبية حتى عام 339 ق.م. أي حق المصادقة على القوانين، ولكن بعد ذلك التاريخ

صار مجلس الشيوخ يدرس القوانين قبل أن يعرضها على المجلس الشعبي للمصادقة.

أما وظيفة الرقباء المسؤولين عن إحصاء السكان وتوزيعهم على دوائر انتخابية والإشراف على الأخلاق العامة فقد أنشئت في سنة 443 ق.م. وقد تعاظم دور الرقيب إلى حد أنه كان يملك صلاحية تكفير أي مواطن أو زعيم سياسي ويحرمه من حقوقه السياسية إذا ما رأى فيه خطراً على النظام العام. وصار الرقباء يعينون أعضاء مجلس الشيوخ لمدى الحياة.

وهكذا كان كلما أنشئ مجلس أو وظيفة بهدف تحقيق تمثيل شعبي معين وتحقيق المزيد من التوازن في توزيع السلطات كانت الأرستقراطية تستأثر بالوظائف الجديدة أو تتنازل عنها لصالح ممثلي فئة الأغنياء الجدد الذين يلتحقون بمعسكر النبلاء التقليديين. وكانت مكانة روما تتعاظم وتتدفق إليها الثروات من أنحاء المقاطعات الإيطالية التي تسيطر عليها، واستمر ميزان القوى راجحاً لصالح الأرستقراطية حتى وصول الأخوين غراشوس تريبريوس أولاً ومن بعده قايوس، المشهود لهما بمحاولات الإصلاح الزراعي والقانوني باتجاه تحقيق عدالة ما في توزيع الثروة والسلطة.

ولكن قبل الحديث عن إصلاحات الأخوين غراشوس لا بد من كلمة عن صراع روما ضد قرطاجة لانتزاع السيطرة على البحر المتوسط وعلى العالم المتوسطي ككل، الأمر الذي فتح أمام روما أبواباً واسعة لتدفق الثروات إليها وتوسيع شقة الفوارق ما بين الأغنياء والفقراء، وبالتالي محاولات الإصلاح من أجل إنقاذ النظام الجمهوري الأرستقراطي.

حروب روما وقرطاجة

يقر المؤرخون بتفوق قرطاجة على روما في السيادة البحرية قبل العام 300 ق.م. الأمر الذي دفع بروما إلى عقد اتفاقات تجارية مع قرطاجة وعدد من المدن اليونانية الأخرى ذات السيادة على البحر. كما تشهد الآثار المكتشفة سنة

1970 في صربتا غير بعيد عن تونس أن قرطاجة كانت مدينة مزدهرة جداً في مقاييس ذلك العصر ومنذ عام 1600 ق.م. حيث ازدهرت الصناعة والتجارة. وقد احتل ملك قرطاجة هميلكار أسبانيا، وخلفه ابنه هنيبعل الذي كان يطمح للسيطرة على العالم المتوسطي، وكانت روما الجمهورية العقبة الرئيسية أمام فتوحات هنيبعل.

نشبت الحرب الأولى بين قرطاجة هنيبعل وروما سنة 264 ق.م. حول السيطرة على صقلية، وكانت الهزيمة في هذه المعركة البحرية من نصيب روما، التي راحت تتعلم بناء السفن على طراز الأسطول القرطاجي. أما الحرب الثانية فوقعت في عام 218 ق.م. وتوالت فيها الخسائر على روما وبصورة فادحة، مما جعل أبناء روما، رجالاً ونساءً، يخرجون إلى الشوارع يكفرون بتقاليدهم وآلهتهم باحثين عن الهة جديدة تحميهم، معتبرين أن الآلهة القديمة قد تخلت عنهم، ولم تقبل الضحايا البشرية التي قدموها لها أحياءً من اليونان والغول.

خلال هذه الحرب الصعبة على روما مع هنيبعل اتخذ عدد من التدابير الخارجة عن المألوف في روما مثل إشراك العبيد في الجيش، تنظيم ثمانية آلاف مقاتل من العبيد، علماً بأن الذهنية الأرستقراطية لم تكن لتثق بولاء العبيد أثناء الحروب، وكذلك خفض الحد الأدنى للثروة الضروري للاضطلاع بمسؤولية الجندية وحق المواطنية المرتبط بها، من 11 ألف وحدة نقدية إلى أربعة آلاف. حتى بلغ عدد المقاتلين سنة 212 ق.م. حوالى 80 ألف مقاتل. ومن التدابير التي اتخذت أيضاً، بعد أن كانت القيادة العسكرية دورية تتغير كل سنة، صارت هذه القيادة راسخة بيد قائد واحد طيلة فترة الحرب ضد هنيبعل الأمر الذي كان بداية على طريق تكريس السلطة الفردية المطلقة وفاتحة الانقلابات العسكرية والصراعات ما بين القادة العسكريين والنهاية الحتمية للجمهورية.

لم يكتب النصر لروما ضد هنيبعل إلا في عام 202 ق.م. على يد القائد سيبيون المعروف باسم **سيبيون الافريقي** الذي هزم هنيبعل في زاما في افريقيا بعد أن كان قد احتل أسبانيا. وبذلك توافرت لروما السيطرة الامبريالية على قسم

كبير من منطقة المتوسط وتبعتها المناطق الأخرى في فترة لا تزيد عن نصف قرن من مقدونيا إلى اليونان وأقاليم شرقية أخرى.

إصلاحات الأخوين غراشوس

بعد أن استتبت لروما السيطرة على البحر المتوسط صارت مركزاً للعالم المتوسطي ومقصداً للتجار والعلماء والفلاسفة، وزاد تراكم الثروات في أيدي فئة الأغنياء من جهة وخطر الفقر والمجاعة في الأوساط الشعبية الدنيا من جهة أخرى. وبدأ سكان المناطق المحتلة حديثاً وخاصة في إيطاليا يطالبون بالمزيد من الحقوق السياسية والمدنية. وشهدت روما خلال هذه الفترة صراعاً عنيفاً ما بين الاتجاه الثقافي الهليني من جهة والاتجاه المحافظ على تقاليد النبلاء الأصليين الذين يتمسكون بثقافتهم، أخلاقاً وديانة وعبادات، الخاصة بروما قبل أن تصبح مركزاً بهذه الأهمية في العالم المتوسطي، من جهة أخرى.

تجاه هذا الوضع الجديد انقسم ممثلو العائلات الكبرى في روما ما بين مدافع عن النموذج الزراعي القديم بقيمه المختلفة عن قيم المجتمع الهليني التي كانت سائدة في العالم المتوسطي آنذاك، وتمثل هذا الاتجاه بشخص **كاتون** المحافظ (234-149 ق.م.) المعادي للأفكار اليونانية، من جهة والاتجاه المتحمس للأفكار اليونانية حول **سيبيون** بطل الانتصار على هنيبعل وأصدقائه اليونانيين **بانيتيوس** (170-110 ق.م.) **وبوليبيوس** (205-125 ق.م.) الأول في الدفاع عن الأفكار الفلسفية والثاني عن الأفكار السياسية، من جهة أخرى.

أحرز اتجاه **كاتون** في البداية انتصارات ضد الأبيقوريين عندما استصدر قراراً من مجلس الشيوخ بمنع نشاطهم سنة 173 ق.م.، وبعد ذلك ضد الفلاسفة عامة سنة 161 ق.م. وحرق الكثير من المؤلفات الفيثاغورية والابيقورية والرواقية.

ولكن الاتجاه الهليني كان يحظى بحماس متزايد في أوساط الشباب. ويشهد على ذلك الأثر الذي تركته على هؤلاء الشباب محاضرات سفير آثينا في

روما سنة 155 ق.م. وهو من فلاسفة الأكاديمية واسمه **كارنيباد**، الأمر الذي أثار ضجة في روما ودفع مجلس الشيوخ إلى اتخاذ قرار بطرد الفيلسوف الآثيني خارج روما. واستمرت الثقافة اليونانية والعبادات الشرقية تشد انتباه الشباب في روما. وكان للفلسفة الرواقية حظ كبير بفضل حلقة أصدقاء **سيبيون**. وقد ألهمت الرواقية والأفكار الفلسفية اليونانية الأخوين غراشوس في توجهاتهما الإصلاحية.

أما **بوليبيوس** الذي استقدم إلى روما كأسير يوناني ولكنه عومل معاملة الصديق فاهتم بالتأريخ للفكر السياسي ووضع النظريات القائلة بأفضلية النظام الجمهوري في روما بالمقارنة مع ديموقراطية آثينا التي شبهها "بسفينة فقدت ربانها"، وبالمقارنة مع قرطاجة حيث "القرارات الهامة تتخذ من قبل الشعب" في حين أن سلطة القرار تعود في روما إلى مجلس الشيوخ، أي إلى الأرستقراطية وهي "الفئة الأفضل وبالتالي فإنها تتخذ القرارات الأفضل". ولذلك انتصرت روما على قرطاجة. ولكن بوليبيوس توقع لنظام روما الجمهوري الأرستقراطي أن يتطور إلى ديموقراطية ومن ثم إلى فوضى ديموغاجية على غرار ما حصل لكل من آثينا وكريت وقرطاجة.

بتأثير من الأفكار اليونانية وبهدف معالجة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للفئات الشعبية المفترض بها أن تزود الجيوش الرومانية بالجنود وأن تحصل على مقابل ما من الثروات الواردة إلى روما انطلق **تيبريوس غراشوس**، وهو النقيب الممثل للفئات الشعبية وصاحب حق الفيتو والحصانة الدينية، في محاولة لاستصدار قانون معروف بقانون الإصلاح الزراعي. ويقضي هذا القانون بالحد من الملكيات الكبيرة وتوزيع الفائض على الفلاحين الصغار. أثار هذا القانون ثائرة أعضاء مجلس الشيوخ الممثلين لفئة الأغنياء الكبار وحاولوا أن يستخدموا النقيب **اوكتافيوس** لوضع الفيتو على قانون تيبريوس. ولكن هذا الأخير لجأ إلى إثارة الفئات الشعبية ضد أوكتافيوس لسحب ثقتها منه باعتباره نقيباً وممثلاً للشعب. ولكن هذا الحدث كان سابقة من نوعه وعلى غرار ما كان يجري في آثينا الديموقراطية وليس في روما الجمهورية حتى الآن، خاصة وأن الحاكم يتمتع بحصانة دينية مقدسة، والنقيب كذلك. مما اضطر أوكتافيوس للتخلّي عن

معارضته لقانون تيبريوس. وجاءت بعد ذلك مسألة إعادة انتخاب تيبريوس مرة ثانية إلى منصب نقيب من قبل الفئات الشعبية وخلافاً للتقليد السائد القاضي بأن لا ينتخب النقيب مرتين متتاليتين. وثارت ثائرة أعضاء مجلس الشيوخ المحافظين وعلى رأسهم الكاهن الأكبر، أو الحبر الأعظم، ونظموا مجزرة فظيعة قتلوا فيها تيبريوس وعدداً من أنصاره مستغلين انشغال الفلاحين بموسم الحصاد في صيف سنة 133 ق.م.

سار **قايوس غراشوس** على خطى أخيه تيبريوس، وعلى أثر انتخابه نقيباً سنة 124 ق.م. قام بحملة إصلاحات، من بينها القانون الزراعي الذي كان قد اقترحه أخوه سابقاً، وقانون القمح القاضي بتوفير هذه المادة للفقراء من سكان روما بأسعار متهاودة ومحمية من المضاربة، أو مدعومة من الدولة، ومنح امتيازات عديدة لفئة الفرسان ليحظى بدعمها له ضد مجلس الشيوخ واتخذ عدداً من التدابير التي من شأنها أن تحد من الصلاحيات السياسية لمجلس الشيوخ وذلك لصالح الحكام القناصل. واستمر قايوس في منصب النقيب دورتين متتاليتين ولكن نهايته لم تختلف كثيراً عن نهاية أخيه تيبريوس، بل اختلفت من حيث أن الفتنة التي أثارها ضده مجلس الشيوخ أخذت شكلاً من الشرعية إذ أقام ضده النقيب الثاني **ليفيوس دروسوس** الذي وجه ضد قايوس عدداً من الاتهامات بما في ذلك تهمة تدنيس المقدسات الدينية، وجرت له محاكمة شكلية قتل على أثرها.

بعد مقتل قايوس غراشوس استعادت الأرستقراطية سلطتها وامتيازاتها وبشكل أقوى، إذ ألغت كل التدابير التي كانت قد اتخذت خلال فترة نقابة قايوس بما في ذلك سحب الحق اللاتيني من مستعمرة قرطاجة وتجميد مسألة منح حق المواطنية لسكان إيطاليا، الأمر الذي زاد من توتر الصراعات ما بين الإيطاليين والرومان وداخل مدينة روما نفسها، حيث للحزب الشعبي نفوذ قوي وحيث برز حزب الفرسان بمطالبه الخاصة، وكان ذلك فاتحة حروب أهلية وبداية النهاية للنظام الجمهوري.

لم تأخذ الأرستقراطية المنتصرة على الأخوين غراشوس بالاقتراحات الثورية الهادفة إلى إنقاذ النظام الجمهوري وتوسيع قاعدته الشعبية، هذه الاقتراحات التي كان من شأنها أن تمنح حق المواطنية الرومانية لسكان المناطق الإيطالية الخاضعة لروما وتوسيع الحق اللاتيني، أي حق المستعمرات الإيطالية في علاقتها المميزة مع روما، ليشمل قرطاجة والمدن الأخرى البعيدة الواقعة تحت سيطرة روما. وكان من الطبيعي والمتوقع أن تنشب الحرب الأهلية التي خاضتها الشعوب الإيطالية سنة 90 ق.م. ساعية للانفصال عن روما مما اضطر حكام روما إلى توسيع حق المواطنية الرومانية ليشمل الإيطاليين بموجب قانون معروف باسم قانون بوليا عام 90 ق.م. وبفضل هذا التدبير استطاعت روما أن تهدئ الحرب الاجتماعية وتمنع انفصال المقاطعات الإيطالية. خلال هذه الفترة ازداد نفوذ القادة العسكريين وخاصة بعد التنظيم الجديد الذي وضعه القنصل (لعام 107 ق.م.) **ماريوس** للجيش بعد أن ألغى شرط الثروة للدخول إلى صفوفه وزاد من عدد الفرق العسكرية كما زاد من عدد المقاتلين في كل فرقة، وجعل من هذه الفرق قوات نظامية. هذه التعديلات في تنظيم الجيش رفعت من قدراته الفنية الأمر الذي وفر انتصارات جديدة لروما، ورفعت من الأهمية السياسية للقادة العسكريين إذ عززت من طاعة الجنود لقائدهم إلى حد عبادة الشخص القائد العسكري من قبل جنوده. واستفاد ماريوس من هذا الوضع الجديد ليستأثر بمنصب القنصل بالقوة العسكرية من عام 104 إلى 100 ق.م. وقضى خلال فترة قنصليته على التقاليد الجمهورية بفضل انتصاراته العسكرية ضد الهجمات الخارجية من شعوب الشمال، وسحقه للحركة الإصلاحية التي حاولت أن تستعيد بزعامة النقيبين **ساتورنينوس وغلوسيا** بعض إصلاحات الأخوين غراشوس.

بعد ماريوس برز اسم **سيللا**، القائد العسكري والقنصل لعام 88 ق.م. الذي اشتهر بحملته ضد ميشريدات، الملك البونطي، في الوقت الذي وقع فيه

انقلاب ضده في روما. ولكن سيللا أبرم اتفاقاً مع ميشريدات وعاد على الفور إلى روما ودخلها بجيشه وانتقم من خصومه الديموقراطيين، ثم عاد ليحارب ميشريدات، ومرة أخرى قامت ضده ثورة داخلية وتعرض أنصاره لانتقام خصومهم. ومع عودة سيللا منتصراً وعلى رأس 40 ألف جندي وقعت الحرب الأهلية الكبرى الأولى في روما التي شارك فيها "الرومان الجدد" حلفاء الأمس من المقاطعات الإيطالية. وانتهت الحرب الأهلية بتكريس سيللا ديكتاتوراً يتمتع بكامل السلطات والصلاحيات الاستثنائية. وأخذ هذا التكريس شكلاً جديداً مختلفاً عن الشكل التقليدي لتعيين الديكتاتور من قبل مجلس الشيوخ. وتم التكريس الجديد بانتخاب شعبي ولمدة غير محدودة وبصلاحيات تشريعية ودستورية غير محدودة وبحصانة ضد أي فيتو أو أي حق سحب الثقة منه. وإضافة إلى هذه الشرعية الشعبية استعان سيللا لتثبيت سلطته بعمليات قمع منظمة منتظمة ذهب ضحيتها آلاف الأشخاص، أكثر من نصفهم من حزب الفرسان، وأعتق أعداداً كبيرة من العبيد واستخدمهم كجهاز طيع في يده لقمع خصومه السياسيين.

أدخل سيللا عدداً من التعديلات على بنية مجلس الشيوخ إذ زاد العدد إلى 600 بحيث يضم نخبة الخيالة إلى جانب النبلاء، وبذلك جرد حزب الفرسان من نخبته ومنع عليهم عضوية المحاكم. كما أضعف صلاحيات منصب النقيب، الممثل الشعبي، وجرده من حق الفيتو. ودون أن يسحب حق المواطنية من "الرومان الجدد" وطَّن حوالى 120 ألفاً من المحاربين القدامى في مختلف المناطق الإيطالية الأمر الذي سرع في تكريس الطابع الروماني لهذه المقاطعات، واشترع قوانين أخلاقية حرم بموجبها الزنا والبذخ والميسر. وفي كل هذه التدابير التي اتخذها سيللا كان يعتبر نفسه أنه ينفذ إرادة الالهة التي اختارته لمثل هذا الدور، كما كانت الثقافة الهلينية تفترض بالقائد السعيد الحظ الذي تختاره العناية الالهية لإقامة النظام وتحقيق الخير. وأطلق على نفسه اسم فليكس سيللا، أي سيللا المبارك. وأقام عبادة الهة الحظ **فورتونا** أو فينوس. وصك العملة التي تحمل رسمه وهو معتلياً صهوة جواده. بعد كل هذا المجد انسحب

سيللا من الحكم بملء إرادته سنة 79 ق.م. ويبقى انسحابه هذا لغزاً على المؤرخين.

بعد انسحاب سيللا شهدت روما صراعاً عنيفاً على السلطة العليا ما بين القادة العسكريين **بومبيوس وكلوديوس وكراسوس ويوليوس قيصر**، وحروباً أهلية تخللتها إقامة حكومة ثلاثية أولى سنة 60 ق.م. تشكلت من **بومبيوس ويوليوس قيصر وكراسوس**. ولكن لم يلبث أن استفرد بالحكم يوليوس قيصر معيناً نفسه ديكتاتوراً لمدة عشر سنوات ولكن خصومه تمكنوا من اغتياله سنة 44 ق.م.

وتجدر الإشارة إلى أن ساحة هذا الصراع لم تقتصر على روما فقط بل امتدت إلى الأقاليم الشمالية والشرقية وإلى أفريقيا. وعلى أثر مقتل يوليوس قيصر قامت حرب أهلية داخل روما نفسها، ذهب ضحيتها زعماء مثل شيشرون وماركوس بروتوس وقابوس كاسيوس، وقامت على اثرها حكومة ثلاثية من **انطونيوس وليبيدوس واوكتافيوس** سنة 43 ق.م. ولم يطل الأمر حتى انفجر الصراع بينهم وانفرد اوكتافيوس بكل السلطة بعد أن هزم انطونيوس وعشيقته كليوباطرة في معركة اكتيوم البحرية الشهيرة التي فر على اثرها العشيقان لينتحرا معاً بعيداً عن ساحة المعركة.

مع انتصار اوكتافيوس تكرس عهد جديد في روما، عهد الأمبراطورية، وتكرس لقب امبراطور الذي كان قد أدخله يوليوس قيصر وولت الجمهورية إلى غير رجعة اعتباراً من سنة 30 ق.م.

خلال الفترة الأخيرة من عهد الجمهورية ومن قبيل المفارقة حاول يوليوس قيصر، أول من لقب نفسه بالامبراطور، إدخال بعض التعديلات على تنظيم مجلس الشيوخ وبعض الإصلاحات الاجتماعية المستلهمة من إصلاحات غراشوس لصالح الفئات الشعبية، إذ ألغى دينها ووضع حداً لأرباح الملاكين الكبار، ومنح اقطاعات للمحاربين القدامى في المقاطعات التابعة لروما. ويذكر أن عهد يوليوس قيصر شهد تكريس الطابع الروماني للعالم المتوسطي وهو الذي منح حق المواطنية لكل إيطاليا، ونظم التقويم السنوي.

خلاصة

يتبين لنا من هذا الاستعراض السريع لتجربة النظام الجمهوري في روما، هذه التجربة الممتدة من سنة 509 ق.م. إلى سنة 30 ق.م. أنّ نظام الحكم هذا ظل في جوهره نظاماً ارستقراطياً، وأنّ كل المحاولات التي جرت لإدخال إصلاحات معينة على هذا النظام الجمهوري باتجاه تحقيق ديموقراطية ما، أو إشراك ممثلين عن الفئات الشعبية في إدارة شؤون الدولة، كانت تصطدم بمقاومة عنيفة من قبل طبقة الارستقراطية. وعندما لا تتمكن الارستقراطية من رفض هذه الإصلاحات وتضطر تحت ضغط الفئات الشعبية والطبقات غير الارستقراطية كانت تقبل بإشراك الفئة الأكثر ثراءً من الأغنياء الجدد من الطبقات غير الأرستقراطية والمستعدين للالتحاق بطبقة الأرستقراطية نفسها. وكانت هذه المشاركة في إدارة شؤون الدولة إذا ما توافرت تتم مقابل إشراك الأرستقراطية التقليدية في الثروات الجديدة.

فالإصلاحات التي أدخلها الملك الاتروسكي سرفيوس والمستلهمة من دستور صولون الآثيني قد أفرغت من محتواها الديموقراطي عندما حصرت الأغلبية التمثيلية في المجالس الشعبية في الطبقة الأولى، طبقة الأغنياء الكبار، بالإضافة إلى فئة الفرسان أصحاب الامتيازات.

كما أن الإصلاحات التي تقدم بها كل من الأخوين غراشوس على التوالي كانت تؤدي في كل مرة إلى ردة فعل عنيفة من فئة الأرستقراطية المتمثلة في مجلس الشيوخ إلى حد إثارة الفتن والاضطرابات واغتيال زعماء الاتجاه الديموقراطي في شخص تيبريوس غراشوس أولاً ومن بعده أخيه قايوس غراشوس لاحقاً. ويذكر هنا أيضاً أن إصلاحات الأخوين غراشوس مستلهمة من ديموقراطية آثينا والأفكار اليونانية عامة.

وبعد فترة من الصراعات تحقق عدد من المكاسب الشكلية في تنظيم المجالس لصالح الفئات الشعبية وخاصة وظيفة النقباء الممثلين للشعب وحق الفيتو الذي كانوا يتمتعون به. ولكن حتى هذه الوظيفة استطاعت الأرستقراطية

أن تحولها في الكثير من الأحيان ضد المصالح الشعبية، إلى أن استطاعت أخيراً أن تسحب من النقباء حق الفيتو.

لكن على الرغم من كل هذه النواقص يلاحظ أن روما بفضل النظام الجمهوري ازدهرت وتطورت واتسعت رقعة سيطرتها حتى شملت العالم المتوسطي. ولكن هذا الاتساع وتعدد الشعوب والثقافات الداخلة تحت سيطرة روما وتراكم الثروات الواردة إلى المدينة المركزية في أيدي فئة دون غيرها، كل ذلك أدى إلى تناقض صارخ على مختلف الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية، لم يكن من السهل أن يحسم إلا عبر صراعات وحروب أهلية متتالية، وبالتالي عبر تغيير جذري للنظام السياسي من جمهوري إلى ديكتاتوري وإمبراطورية.

وجدير بالذكر أن الأشكال المتعاقبة للحكم من ملكية إلى جمهورية إلى أمبراطورية، كانت كلها تستمد سلطتها وشرعيتها من عملية تكريس وتقديس مرتبطة بالطقوس الدينية والممارسات السحرية للكهنة الذين احتفظوا باستمرار بدور أساسي في إضفاء الطابع الالهي على القوانين وعلى الحكام.

وأخيراً اوكتافيوس الذي أطلق على نفسه اسم **اوغوسطس** بما تعنيه هذه الكلمة من القداسة والشرعية الالهية، فقد جمع بين لقب الامبراطور ووظيفة الكاهن الأكبر وفرض عبادة شخصه باعتباره وسيط الآلهة على الأرض. ومن بعده صارت عبادة الأمبراطور أمراً عادياً. وباسم هذه العبادة كانت تضطهد كل أشكال العبادة الأخرى المتغايرة معها. ومعروف كيف اضطهد أباطرة روما المسيحيين الأوائل بكل أشكال الاضطهاد والتعذيب.

وعندما اعتنق قسطنطين الكبير (310-340 م.) الديانة المسيحية وجعلها الديانة الرسمية للإمبراطورية صار الأباطرة من بعده يضطهدون باسم الديانة الجديدة العبادات الأخرى. ولم يختلف الأمر في جوهره عن الطابع الإلهي المقدس للإمبراطور ما قبل تبني المسيحية أو ما بعدها في روما.

وحتى بعد انفراط الإمبراطورية الرومانية وقيام ممالك أوروبية على أنقاذها هنا وهناك ظلت العلاقة ما بين السلطة الدنيوية والسلطة الدينية علاقة وثيقة تجعل من الثانية أداة في خدمة الأولى، لإضفاء الشرعية الالهية والقداسة على

الملوك واعتبارهم "ظل الله على الأرض"، كما استخدمت الكنيسة أدوات السلطة الزمنية لاضطهاد وقمع العبادات الأخرى خارج الكنيسة نفسها وتلك المنشقة عنها، الأمر الذي أدى إلى حروب دينية شهيرة في أوروبا كلها.

وإذا ما أردنا أن نتتبع مفهوم الديموقراطية في الفكر السياسي والممارسة السياسية في إمبراطورية روما ومن بعدها في أوروبا القرون الوسطى فيمكننا أن نقطع المسافات الزمنية الطويلة عبر ظلمات هذه القرون دون أن نجد أثراً يذكر في الفكر أو في الممارسة لمفهوم الديموقراطية أو لمفهوم المواطن أو حتى لمفهوم الإنسان. ولا بد من انتظار الإصلاح الديني البروتستانتي من داخل الكنيسة الكاثوليكية والحروب الدينية التي عقبت ذلك حتى بدأت تبرز أصوات فلاسفة ومفكرين سياسيين يعيدون الاعتبار في كتاباتهم ونداءاتهم لمفهوم الإنسان ولمفهوم المواطن ويبعثون فكرة الديموقراطية من جديد في الحضارة الأوروبية.

ولكن خلال العهود المظلمة في أوروبا القرون الوسطى، وعلى حد تعبير هيغل، "التجأت العلوم والفلسفة إلى عند العرب حيث ازدهرت ازدهاراً كبيراً". فيجدر بنا أن ننظر إلى شكل النظام السياسي العربي الذي فتح الأبواب واسعة أمام الثقافات المختلفة المعروفة في ذلك الوقت وأتاح للعلوم والفلسفة أن تزدهر وتعطي ما أعطت وتنقل ما نقلت إلى الحضارة الغربية عبر أسبانيا وإيطاليا حيث بدأت النهضة الأوروبية. وإن لم تستخدم كلمة ديموقراطية عند العرب في صيغتها اليونانية في تلك المرحلة فلا شك أن النظام السياسي كان يتمتع بميزات بالمقارنة مع ديموقراطية آثينا أو جمهورية روما جعلته أكثر حرية على الثقافات وأكثر تشجيعاً للعطاء الحضاري في كل المجالات، وبكلام آخر جعلته أكثر ديموقراطية من هذه التجارب التي سبقته. فما هي هذه المزايا؟ وأين هي الأوجه الإيجابية في التنظيم السياسي الاجتماعي الذي عرفته الدولة العربية-الإسلامية في عصور الازدهار؟ وهل لنا أن نبرز هذه الأوجه ونجعل منها جذوراً مشتركة مع الجذور اليونانية للديموقراطية ومع جذور تجارب الشعوب الأخرى في مجال الديموقراطية من أجل إغناء محتوى الحرية في حاضرنا اليوم وفي تطلعنا إلى الغد؟

في محاولة للرد على بعض هذه الأسئلة نقترح أن يخصص القسم التالي من البحث للدولة العربية-الإسلامية منذ نشأتها حتى سقوط بغداد. وعلى أمل أن نحاول الرد على مجمل هذه الأسئلة لاحقاً وبعد دراسة تجارب الشعوب الأخرى في مضمار التنظيم السياسي ذي المحتوى الديموقراطي وصولاً إلى التجارب الراهنة في هذا المضمار، في المجتمعات العربية وعلى صعيد الجتمع العالمي ككل.

تجربة الشورى في الدولة العربية-الإسلامية

1- العرب قبل الإسلام
2- الدعوة المحمدية: ثورة دينية - اجتماعية - سياسية
- دولة المدينة
- الدولة في عهد الخلفاء الراشدين (مفهوم الشورى)
- الدولة الأموية
- أشكال المعارضة للحكم الأموي
- الدولة العباسية
- حركات المعارضة للحكم العباسي
- خاتمة.

1- العرب قبل الإسلام

إن ما يهمنا، في سياق بحثنا هذا، من حياة العرب قبل الإسلام هو الجانب السياسي، وبالتحديد شكل الحكم أو نظام الحكم إذا ما كان هناك من شكل واضح المعالم في هذا المجال وقابل للمقارنة بالشكل الذي جاء به الإسلام وقامت عليه دولة عربية-إسلامية كان لها أطوارها المختلفة من المدينة إلى الخلافة إلى الدولة الأموية والدولة العباسية، وما قام على أنقاض هذه الأخيرة من دول إسلامية، وبصورة خاصة الدولة العثمانية.

يُجمع المؤرخون على أن شكل التجمع البشري عند العرب، كما عند كل الشعوب القديمة، كان الشكل القبلي القائم على رابطة الدم والقرابة العائلية. وكلما تباعدت صلة القربى بين أبناء القبيلة الواحدة كلما كانت هذه القبيلة عرضةً للانفراط إلى عشائر وبطون وفصائل... تتقاتل فيما بينها أو تتحالف مع بعضها ضد بعضها الآخر أو ضد الآخرين، حسب المبدأ الشهير:

"أنا وأخي على ابن عمي، أنا وابن عمي على الغريب".

هذه العصبية القبلية كانت بمثابة "المواطنية" التي تشد الفرد إلى عشيرته الأقرب ثم إلى قبيلته الأكبر. بفضل هذه العصبية كان للفرد مكانته العزيزة بين الجماعة التي ينتمي إليها. وإذا ما فقد الفرد هذه الصلة أو نبذته جماعته لسبب من الأسباب فكان يخسر كل حقوقه ويعتبر "خليعاً". وإذا ما التحق بجماعة أخرى فلن يكون له كامل حقوق "المواطنية" فيها، بل يعتبر "لزيقاً" و"ذليلاً".

في ظل هذا النظام القبلي الأقرب إلى العلاقة الطبيعية منه إلى العلاقة المنظمة على أسس نظرية عقلية، لم يقم للعرب ممالك كبيرة ذات شأن، أو على الأقل لم يصلنا من أخبار هذه الممالك إلا ما يسمح بالقول إنها كانت دائماً خاضعة لنفوذ إحدى الإمبراطوريات القديمة المحيطة بالجزيرة العربية. كما كان الحال في علاقة إمارة الحيرة مع الإمبراطورية الفارسية، أو الغساسنة مع الإمبراطورية البيزنطية. وكذلك الممالك التي عرفتها اليمن وكانت دائماً موضع نزاع ما بين الفرس والأحباش. أما القسم الأكبر من شبه الجزيرة العربية فظل بعيداً عن النفوذ المباشر لأي من الإمبراطوريات الأجنبية. ولكن أخبار هذه الإمبراطوريات والأفكار والأديان التي كانت سائدة فيها كانت تتسرب وتصل إلى القبائل العربية على اختلاف مواقعها عبر قنوات عربية وبالتحديد عبر القبائل العربية ذات الصلة الوثيقة بهذه الحضارات غير العربية. وانتشرت الديانات المعروفة قبل الإسلام في أنحاء شبه الجزيرة العربية بنسب متفاوتة من قبيلة إلى أخرى، إلى جانب العبادات القديمة الوثنية الموروثة من الحضارات السامية القديمة. كما انتشرت أفكار فلسفية قريبة من الفلسفات الهندية واليونانية بعد أن أُضطهدت الفلسفة والفلاسفة وأغلقت المدارس الفلسفية في أنحاء الإمبراطورية البيزنطية.

وظل الطابع الغالب على حياة العرب البدو هو طابع الرعي وتربية المواشي والغارات والغزو والابتعاد عن الأعمال الزراعية أو الصناعية أو التجارية. أما الحضر منهم فقد استقروا في قرى ومدن كانت بمثابة أسواق ومراكز تجارية. وفي هذه المدن وعند هذه الأسواق نشطت الحياة الدينية والثقافية في مراكز للعبادة ولإلقاء الخطب والأشعار.

ومعروف أن مكة كانت من أهم هذه المراكز الحضرية في شبه الجزيرة العربية قبيل الإسلام. وكانت مقصد الحجاج من العرب، أهل الحضر والبادية على السواء، إذ كان فيها أصنام لمعظم قبائلهم. وكانت تنتظم الأسواق التجارية في مكة في أوقات معينة من السنة بعد موسم الحج وفي الأشهر التي اتفقت

عليها القبائل أن تحرم القتال فيها، وهي أربعة أشهر (ذو القعدة، ذو الحجة، محرّم ورجب).

وكانت قريش أهم القبائل التي تسكن مكّة قبل الإسلام، وكان أهلها أهل تجارة، ويقال إنها سميت بذلك بسبب دورها التجاري والمالي، وجاء في لسان العرب: "فلان يتقرش المال، أي يجمعه". هذا الدور التجاري الكبير لقريش في حياة مكة منحها أيضاً دور السيادة السياسية. فكانت الوظائف السياسية والاجتماعية والدينية المعروفة آنذاك في مكة في أيدي قريش: **السدانة** (خدمة الكعبة)، **الرفادة** (إطعام الفقراء) **والسقاية والحجابة واللواء**. وغالباً ما كان ينشب النزاع ما بين أبناء العمومة من القبيلة الواحدة من أجل تقاسم هذه الوظائف. أما مجلس القبيلة فكان يطلق عليه اسم **الملأ** ويضم علية القوم، ولعل **الندوة** كانت بمثابة مجلس لكل أبناء القبيلة القادرين على حمل السلاح، ومحل التداول في أمر القبيلة.

وغني عن البيان أن هذا التمييز ما بين الندوة والملأ لم يكن له طابع قانوني بكل معنى الكلمة، كما أنه لم يكن هناك نصوص تحدد بوضوح دور هذا المجلس أو ذاك أو تحصر الرئاسة في هذا الزعيم أو ذاك. وعلى الأرجح فإنَّ الرئاسة كانت جماعية إلا في أوقات الحرب فتعود القيادة إلى حامل اللواء، وعندئذ يطلق عليه اسم **أمير** حرب.

إلى جانب قبيلة قريش كان في مكة قبائل أخرى أقل شأناً منها مثل العماليق وجرهم وكنانة وخزاعة. وضمن قريش نفسها كانت تقوم تحالفات متنافسة مثل تلك التي جمعت بين عبد مناف ومؤيديهم ضد بني عبد الدار وأنصارهم، وحتى ضمن بني عبد مناف ما بين بني هاشم وبني أمية. وكان لهذه الأحلاف أثر كبير على مجرى السياسة والعلاقات ما بين القبائل قبل الإسلام، وحتى مع ظهور الدعوة الإسلامية وفي ظل الدولة الجديدة، على الرغم من أن الإسلام قد حارب العصبية القبلية: "ليس منا من دعا إلى عصبية أو قاتل عصبية"، "إنما المؤمنون إخوة فاصلحوا بين أخويكم". وفي أكثر من مناسبة كان الرسول يدعو إلى نبذ العصبية القبلية والتمسك برابطة الإيمان الجديد، ففي

خطبة الوداع، مثلاً، جاء قوله: "يا أيها الناس إن الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء، كلكم لآدم وآدم من تراب، ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى".

ولكن العصبية القبلية استمرت وكان لها دور في حروب الردة وفي الصراعات السياسية التي شهدتها الدولة العربية الإسلامية خلال مراحلها المختلفة. ولا بد من القول أيضاً إن هذه العصبية القبلية نفسها قد كان لها دور إيجابي في حماية الرسول وأصحابه في المراحل الأولى من الدعوة في مكة يوم اجتمع ملأ قريش على معاداة بني هاشم وبني المطلب ومحاصرتهم، الأمر الذي أثار عصبية هؤلاء ودفعهم إلى احتضان محمد وحمايته.

وكما أن العصبية القبلية لم تكن سلبية كل السلبية على الدعوة الجديدة، كذلك فإنّ المعتقدات الدينية القديمة لم تكن تتعارض كل المعارضة مع الدعوة الجديدة أيضاً. ومع أنّ اليهودية والمسيحية كانتا معروفتين في أوساط قريش وكلاهما تدعو إلى عبادة الله دون الأصنام، فإن العبادة الوثنية التي كانت سائدة في قريش لم تكن من أجل عبادة الأصنام في ذاتها إنما كانت تعتبر الأصنام بمثابة وسطاء وشفعاء إلى الله؛ إنما كان ينقص هذه العبادات، بما في ذلك اليهودية والمسيحية على السواء، عداك عن الوثنية، الإخلاص في الدين لله وحده، كما كان ينقصها المضمون الروحي الحق والمضمون الاجتماعي. ومعروف أن اليهودية والمسيحية، كما انتشرتا في شبه الجزيرة العربية، كان يشوبهما الانحراف عن المضمون الحقيقي والأصيل الذي حملته هاتان الدعوتان في بداية عهدهما. فكان لا بد للدعوة الجديدة أن تذكر بهذا المضمون وأن تعيد للدين القويم اعتباره وأن تركز على تنزيه الخالق الذي "ليس كمثله شيء"، وأن تقيم بين الإنسان والخالق صلة مباشرة، أي أن تعيد للإنسان أصالة **الفطرة** في علاقته مع الخالق، هذه العلاقة التي لا تحتاج إلى وساطة الأصنام ولا الرهبان ولا الأحبار. وبهذا المعنى كان الإسلام بادئ ذي بدء ثورة دينية ودعوة إلى دين جديد، ولكن ليس على قطيعة تامة مع ما سبقه من الدعوات الحقة، بل كان مكملاً لها. وهل تقتصر الدعوة الحق على الحياة الاخرة دون الاهتمام بالحياة

الدنيا؟ بل لا تكتمل الدعوة الحقة إلا إذا أعطت الحياة الدنيا حقها من الاهتمام بما لا يقل عن اهتمامها بالحياة الآخرة، ولا يكتمل العدل الالهي إلا إذا شمل العدل الأرضي، وإذا كانت "مشيئته على الارض كما في السماء"! وكان لا بد للدعوة الجديدة من أن تكون ثورة اجتماعية ضد الظلم والفساد.

ولو نظرنا إلى المرحلة الأولى من الدعوة المحمدية عن كثب قبل هجرة الرسول إلى يثرب (المدينة) لتبين لنا مضمونها الحقيقي كثورة دينية اجتماعية على الأوضاع السائدة في مكة آنذاك، ثورة اكتملت ببعدها السياسي في المرحلة اللاحقة من الدعوة بدءاً من هجرة الرسول إلى المدينة حتى وفاته فيها. وهذا ما سنتناوله في الفقرة التالية.

2- الدعوة المحمدية

في البدايات الأولى للدعوة، عندما انتشر الخبر في مكة بأن محمداً يوحى له، لم يصدقه إلا زوجته خديجة. وإن لم يكذبه أحدٌ من أوساط خديجة وأبناء عمها فلم يتبعه أحدٌ منهم أيضاً. ولكن الملأ من قريش راحوا يسخرون منه ويستهزئون به ويتهمونه بالسحر والجنون والكهانة. فتتابعت الآيات على محمد لتشد من أزره وتثبت أقدامه في وجه المستهزئين والمشككين:

﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾ مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ﴿٢﴾ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ﴿٣﴾ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾ فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ ﴿٥﴾ بِأَييِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ ﴿٦﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿٧﴾﴾ [القلم: 1-7] نذكر هنا أن سورة القلم نزلت بعد سورة العلق، هذه هي الأولى وتلك الثانية في الترتيب حسب تاريخ النزول. ثم في السورة الثالثة ينصحه ربه بالصبر وبالتكتم لحين ﴿وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا ﴿١٠﴾﴾ (المزمل 10) حتى يأتيه بعد ذلك نداء ربه ليباشر بالدعوة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنذِرْ ﴿٢﴾ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾ وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ ﴿٥﴾ وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ﴿٦﴾ وَلِرَبِّكَ فَٱصْبِرْ ﴿٧﴾ فَإِذَا نُقِرَ فِى

ٱلنَّاقُورِ ﴿٨﴾ فَذَٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ﴿٩﴾ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ ﴿١٠﴾﴾ [المدثر: 1-10] وتواصلت الآيات على هذا المنوال تؤكد نبوة محمد وتدعوه للصبر والاستعداد لتحمل مهام الرسالة ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴿٥﴾﴾. وعندما فتر الوحي لمدة تقدرها الروايات بسنتين ونصف، عانى محمد من صعوبة هذه المرحلة ومن تهكم قومه بما في ذلك زوجته خديجة التي قالت له: "ما أرى ربك غلا قد قلاك"، أي نسيك. عداك عن أم جميل زوجة أبي لهب، عم الرسول، فقالت له: "إني لأرجو أن يكون شيطانك قد تركك". في هذه الشدة نزلت سورة الضحى تؤكد لمحمد أن ربه لم يتخل عنه: ﴿وَٱلضُّحَىٰ ﴿١﴾ وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ﴿٢﴾ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾ وَلَلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ ﴿٤﴾ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ﴿٥﴾ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ ﴿٦﴾ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴿٧﴾ وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ ﴿٨﴾ فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ﴿٩﴾ وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴿١٠﴾ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴿١١﴾﴾ [الضحى: 1-11] وفيها حث على نشر الدعوة.

وخلال هذه الفترة لم يكن قد آمن بالدعوة بعد غير عدد قليل من الرجال والفتيان. وكان أول من آمن من الرجال أبو بكر وكان صديقاً للنبي منذ الصبا. وأول من آمن من الفتيان علي بن أبي طالب، ابن عم الرسول وكان يعيش في بيته. ثم آمن بالدعوة على يد أبي بكر كل من عثمان بن عفان، والزبير بن العوام وعبد الرحمان بن عوف وطلحة بن عبيد الله، وكلهم من أبناء العائلات المرموقة في قريش، وكلهم أصغر سناً من الرسول. كما آمن عدد من الفتيان في سن علي بن أبي طالب، منهم طلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص، من أبناء القبائل القرشية، وعدد آخر من العبيد والموالي مثل عمار بن ياسر وصهيب بن سنان وبلال الحبشي.

وتؤكد المصادر القديمة أن الجماعة الإسلامية الأولى كانوا "من أحداث الرجال والضعفاء من الناس"، كما تؤكد آيات عديدة في المرحلة المكية على علاقة الأبناء بالآباء وضرورة تخلي الأبناء عن تقاليد الآباء إذا ما كانت هذه التقاليد تتعارض مع القيم العليا التي تدعو إليها الدعوة الجديدة. وهذه القيم

تحددها آيات هذه المرحلة بالإيمان الجديد وبالصلة التي تربط هذا الإيمان بالدعوات السابقة من عبادة الله الواحد الأحد الذي لا شريك له، إلى الإيمان بالحياة الآخرة بثوابها وعقابها، والإيمان بالرسل السابقين. كما يلاحظ تأكيد آيات المرحلة المكية، إلى جانب مسائل الإيمان، على المضمون الاجتماعي للدعوة في الحث على عمل الخير والإحسان إلى الفقراء والضعفاء، وتهديد الأغنياء الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونه في سبيل الله وفي عمل الصالحات: ﴿فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ ﴿١٥﴾ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ ﴿١٦﴾ كَلَّا ۖ بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ ﴿١٧﴾ وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ﴿١٨﴾ وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴿١٩﴾ وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴿٢٠﴾ كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴿٢١﴾ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ وَجِا۟ىٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَ ۚ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكْرَىٰ ﴿٢٣﴾ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى قَدَّمْتُ لِحَيَاتِى ﴿٢٤﴾ فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُعَذِّبُ عَذَابَهُۥٓ أَحَدٌ ﴿٢٥﴾ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُۥٓ أَحَدٌ ﴿٢٦﴾﴾ [الفجر: 15-26].

وتشير كتب السيرة (انظر ابن هشام، مثلاً، المجلد 1، ص 264، ط القاهرة، 1978) إلى أن الرسول لم يجاهر بدعوته خلال السنوات الثلاث الأولى من البعثة ولم تتعرض آيات هذه المرحلة إلى أصنام مكة بالسوء حتى جاءه نداء ربه يدعوه لأن يبشر قومه "فلما بادأ رسول الله ﷺ قومه بالإسلام وصدع به كما أمره الله لم يبعد منه قومه ولم يردوا عليه... حتى ذكر الهتهم وعابها. فلما فعل ذلك اعظموه وناكروه وأجمعوا على خلافه وعداوته". وتجدر الإشارة إلى أن الآيات التي نزلت في مكة بعد هذه الفترة تربط ربطاً وثيقاً بين عبادة الأصنام وملأ القوم والمترفين منهم بصورة خاصة من جهة، بينما تجمع من جهة أخرى بين المستضعفين من الناس والمؤمنين وتضرب الأمثال على ذلك وتقص القصص للعبرة: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَٰلِحًا مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلَ بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿٧٥﴾ قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓا۟ إِنَّا بِٱلَّذِىٓ ءَامَنتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٧٦﴾﴾

[الأعراف: 75-76]، ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴿٨٨﴾﴾ (يونس 88). فالملأ هنا وهناك لا يختلف عن ملأ قريش. والمستكبرون هم هم. والمستضعفون هم المستضعفون. ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٣٤﴾ وَقَالُوا۟ نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [سبأ: 34-35]. أو ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ ﴿٨٨﴾﴾ (الأعراف 88). وفي هذه الآيات ما فيها من صريح المماثلة بين وضع الرسول ووضع من سبقه من الأنبياء في علاقته بقومه وموقف الملأ والمستكبرين منهم ومعاداتهم له وللمستضعفين الذين آمنوا معه.

أما عن علاقة الأبناء بالآباء فمثال إبراهيم خير مثال يضرب لأبناء قريش من الأحداث والفتيان تجاه آبائهم من المستكبرين وما هم عليه من عبادة الأصنام ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّى قَدْ جَآءَنِى مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَٱتَّبِعْنِىٓ أَهْدِكَ صِرَٰطًا سَوِيًّا ﴿٤٣﴾ يَٰٓأَبَتِ لَا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَٰنَ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ عَصِيًّا ﴿٤٤﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَٰنِ وَلِيًّا ﴿٤٥﴾ قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِى يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا ﴿٤٦﴾ قَالَ سَلَٰمٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّىٓ إِنَّهُۥ كَانَ بِى حَفِيًّا ﴿٤٧﴾ وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَأَدْعُوا۟ رَبِّى عَسَىٰٓ أَلَّآ أَكُونَ بِدُعَآءِ رَبِّى شَقِيًّا ﴿٤٨﴾﴾ [مريم: 41-48]. وهؤلاء الآباء الذي يعبدون الأصنام يدعون أنهم يفعلون ذلك وكأن الله أمرهم، وكأن لهذه الأصنام شفاعة عند الله ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ (الأعراف: 28). وهناك أكثر من ثلاثين آية مكية تتحدث عن موقف الأبناء من الآباء بهذا المعنى تقريباً.

ولم يكن ملأ قريش، وخاصة المترفون منهم والآباء بأهون من ملأ قوم

شعيب وصالح على نبيهم والمؤمنين معه، إذ تروي لنا المصادر الكثير من قصص الاضطهاد الذي تعرض له المستضعفون مثل بلال بن رباح وياسر العنسي. ورد عند ابن هشام في **السيرة النبوية** أن بلالاً كان من أبوين من سبي الحبشة، من موالي بني جمح. وكان أمية بن خلف زعيم بني جمح "يخرجه إذا حميت الظهيرة ويطرحه على ظهره في بطحاء مكة ثم يأمر بالصخرة العظيمة فتوضع على صدره فيقول له: لا تزال هكذا حتى تموت أو تكفر بمحمد وتعبد اللات والعزى، فيقول وهو في ذلك البلاء: أحدٌ أحد" (ج 1، ص 318). وقد أنقذه أبو بكر بأن استبدله بغلام لم يرد الدخول في الأسلام فدفعه إلى أمية بن خلف وأخذ بلالاً وأعتقه. أما ياسر العنسي والد عمار فكان قد أسلم هو وزوجته بعد إسلام عمار. وكانوا حلفاء بني مخزوم. فكان بنو مخزوم يخرجون عمار ووالديه إلى رمضاء مكة يعذبونهم حتى مات ياسر تحت التعذيب. أما أم عمار فقد طعنها أبو جهل، خصم الدعوة اللدود، فماتت. ونجا عمار بالحيلة. (انظر ابن هشام، ج 1، ص 320). ولم يكن من السهل على ملأ قريش أن يعاملوا أبناء القبائل معاملة المستضعفين وهم يدركون جيداً مدى نفوذ العصبية القبلية وما قد تجر عليهم من حرب أهلية بين القبائل. فكان أبو جهل "إذا سمع بالرجل أسلم، له شرف ومنعة، أنبه وأخزاه وقال: تركت دين أبيك وهو خير منك، لنسفهن حلمك ولنفيلن رأيك ولنضعن شرفك. وإن كان تاجراً قال: والله لنكسدن تجارتك ولنهلكن مالك. وإن كان ضعيفاً ضربه وأغرى به" (المرجع نفسه).

واستمر الصراع في مكة بين صاحب الدعوة الجديدة وأنصاره من جهة وملأ قريش من جهة أخرى. واشتد ضغط هؤلاء على أولئك وعلى كل من يتواطأ معهم. وجدير بالذكر أن عشيرة محمد الأقربين، بني هاشم وبني المطلب، وإن لم يؤمنوا بعد بالدعوة الجديدة لكنهم تعهدوا بحماية محمد من أذى خصومه. وتذكر الروايات موقف أبي طالب عندما دعا الرسول قومه إلى اجتماع حضره "خمسة وأربعون رجلاً" من بني هاشم والمطلب، حيث قال لهم: "إن الرائد لا يكذب أهله، والله الذي لا إله إلا هو إني رسول الله

إليكم خاصة وإلى الناس عامة، والله لتموتن كما تنامون،...، وأنها الجنة أبداً أو النار أبداً" فقال أبو طالب: "ما أحب الينا معاونتك وأقبلنا لنصيحتك وأشد تصديقنا لحديثك، وهؤلاء بنو ابيك مجتمعون وانا احدهم غير أني اسرعهم إلى ما تحب فامش لما أمرت فوالله لا أزال أحوطك وأمنعك، غير أن نفسي لا تطاوعني على مفارقة دين عبد المطلب". أما أبو لهب فكان جوابه "والله السوأة، خذوا على يديه قبل أن يأخذ غيركم" فقال أبو طالب: "والله لنمنعنه ما بقينا" (ورد هذا في **الكامل في التاريخ** لابن الأثير، ط بيروت 1978، ج1، ص 40-41). وروى البخاري حديثاً عن النبي يقول فيه "ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه".

وكم من مرة تدخل كبار قريش إلى أبي طالب يحاولون إقناعه بصرف ابن أخيه عن مهاجمة آلهتهم. وبعثوا بأكثر من وفد إليه يقولون: "يا أبا طالب إن ابن أخيك قد سب آلهتنا وعاب ديننا وسفه أحلامنا وضلل آباءنا فإما أن تكفه عنا وإما أن تخلي بيننا وبينه فإنك على مثل ما نحن عليه من خلافه فنكفيكه". ومرة أخرى تشتد اللهجة: "وإنا والله لا نصبر على هذا من شتم آبائنا وتسفيه أحلامنا وعيب آلهتنا حتى تكفه عنا أو ننازله وإياك في ذلك حتى يهلك أحد الفريقين" فما كان من أبي طالب إلا أن يدعو بني هاشم وبني المطلب ويضعهم أمام مسؤولياتهم في حماية محمد فأجابوه إلى ما دعاهم، إلا أبو لهب. (ابن هشام، ج 1، ص 264-269). ووصل الأمر بملأ قريش أن قرروا عقد صفقة مع أبي طالب: "يا أبا طالب هذا عمارة بن الوليد إنه فتى في قريش وأجمله، فخذه فلك عقله ونصره واتخذه ولداً فهو لك، واسلم إلينا ابن أخيك هذا الذي خالف دينك ودين آبائك وفرق جماعة قومك وسفه أحلامهم، فنقتله، فإنما هو رجل برجل" فرفض أبو طالب بشدة هذا العرض.

وفي هذه الأثناء كان عدد المسلمين في تزايد، وإن كان بطيئاً، فقد أسلم عم الرسول، حمزة وأسلم عمر بن الخطاب. فاجتمع خصوم الدعوة من قريش "وكتبوا كتاباً يتعاقدون فيه على بني هاشم وبني المطلب على أن لا ينكحوا إليهم ولا ينكحوهم ولا يبيعوهم شيئاً ولا يبتاعوا منهم... وعلقوا الصحيفة في

جوف الكعبة..." واستمر حصارهم لبني هاشم وبني المطلب حوالى ثلاث سنوات حتى اجتمع قوم بمبادرة هشام بن عمرو وتربطه قرابة من جهة الأم ببني هاشم فحرضوا أهل مكة من أجل نقض الصحيفة وخطب هاشم فيهم قائلاً: "يا أهل مكة، أنأكل الطعام ونلبس الثياب وبنو هاشم هلكى لا يباع ولا يبتاع منهم، والله لا أقعد حتى تشق هذه الصحيفة القاطعة الظالمة" (ابن هشام، ج 1، ص 357). وانتهى الأمر إلى تمزيق الصحيفة وفك الحصار.

وعندما مرض أبو طالب قبيل وفاته جاءه وفد بزعامة أبي جهل وأبي سفيان في محاولة لعقد مساومة مع ابن أخيه فدعا أبو طالب محمداً وقال له: "يا ابن أخي هؤلاء اشراف قومك قد اجتمعوا ليعطوك وليأخذوا منك فقال رسول الله ﷺ: نعم كلمة واحدة تعطونيها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم. فقال أبو جهل: نعم وابيك، وعشر كلمات فقال تقولون لا إله إلا الله وتخلعون ما تعبدون من دونه. فصفقوا بأيديهم ثم قالوا: أتريد يا محمد أن تجعل الآلهة إلهاً واحداً، إن أمرك لعجب. ثم قال بعضهم لبعض: والله ما هذا الرجل معطيكم شيئاً مما تريدون فانطلقوا وامضوا على دين آبائكم". وكما يرى المفسرون إن هذا الحادث كان واحداً من أسباب نزول الآية ﴿وَعَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٞ مِّنۡهُمۡۖ وَقَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٞ كَذَّابٌ ۝٤ أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ ۝٥ وَٱنطَلَقَ ٱلۡمَلَأُ مِنۡهُمۡ أَنِ ٱمۡشُواْ وَٱصۡبِرُواْ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمۡۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٞ يُرَادُ ۝٦﴾ [ص: 4-6].

أما أسباب هذه المعاداة والخصومة عند ملأ قريش للدعوة المحمدية فلا بد من البحث عنها في خوف سادة قريش على مكانتهم السياسية والاقتصادية، هذه المكانة التي كانت تدعمها وتعززها عبادة الأصنام القائمة في مكة والتقاليد التي تشد القبائل العربية من بدو وحضر إلى مكة. يضاف إلى ذلك الخصومات القبلية الموروثة. فهذا أبو جهل وهو من بني مخزوم وهم على خصومة مع بني هاشم، ومع أنهم حلفاء لبني عبد شمس فهؤلاء وبنو هاشم من بني عبد مناف. وتحكي الروايات أن أُبي بن شريف خلا بأبي جهل في موقعة بدر وسأله: "أترى محمداً يكذب؟ فقال أبو جهل: كيف يكذب على الله وقد كنا سميناه الأمين

لأنه ما كذب قط. ولكن إذا اجتمعت في بني عبد مناف السقاية والرفادة والمشورة ثم تكون فيهم النبوة فأي شيء يبقى لنا" (ذكره السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله في **الروض الانقى في تفسير السيرة النبوية لابن هشام**، ط بيروت، بدون تاريخ، ج 3، ص 82).

فهذه الخصومة التي استحكمت في ملأ قريش ضد محمد ودعوته واضطهادهم لأتباعه من المستضعفين اضطرت الرسول إلى الهجرة إلى يثرب (المدينة) مع أصحابه الذين عرفوا فيما بعد بالمهاجرين الأولين. ومع الهجرة تبدأ مرحلة جديدة من الدعوة الإسلامية، هي مرحلة تأسيس **الدولة**، أو بالأحرى المرحلة السياسية من الثورة التي باشرتها الدعوة ببعديها الديني والاجتماعي في مكة وعلى امتداد ثلاث عشرة سنة.

دولة المدينة

في الواقع إن الجماعة الإسلامية الأولى بقيادة النبي قد بدأت تمارس السياسة، إلى جانب نشاطها الديني ودعوتها الاجتماعية، قبل الهجرة إلى يثرب (المدينة). وكان وضع المسلمين آنذاك في مكة أشبه بوضع حزب سياسي ممنوع ومضطهد من قبل أصحاب السلطة والنفوذ. ولم تكن السياسة عند العرب في ذلك العهد تخرج عن إطار التحالفات القبلية والخصومات بين القبائل بعضها مع بعض وبعضها ضد بعض، وما يتبع ذلك من غزو وسبي وغارات. وبما أن الدين الجديد كان يتوجه إلى الناس، كل الناس، ولم يخصص قبيلة دون غيرها، وبما أن الذين آمنوا بالدعوة لم ينضموا إليها إلا كأفراد وعلى الرغم من إرادة زعماء قبائلهم، فلم يكن، والحالة هذه، محلٌ للجماعة الإسلامية بين القبائل كواحدة منها. ولكن لا بد من كسر هذا الطوق القبلي المضروب حول محمد وأصحابه في مكة. وأول مبادرة قام بها الرسول للخروج من هذا الوضع كانت في تهجير عدد من المسلمين إلى عند ملك الحبشة حيث "لا يظلم عنده أحد وهي أرض صدق". وبلغ عددهم ثلاثة وثمانين رجلاً. وعندما علم ملأ قريش بالأمر بعثوا بوفد إلى النجاشي ملك الحبشة يطالبونه بتسليم "الغلمان

السفهاء" الذين "فارقوا دين قومهم ولم يدخلوا في دينكم، وجاءوا بدين مبتدع لا نعرفه نحن ولا أنتم"، يطالبونه بتسليمهم إلى "أشراف قومهم".

ومع أن وفد قريش حمل الكثير من الهدايا إلى النجاشي وإلى بطارقته، فلم يقبل النجاشي تسليم المهاجرين المسلمين الذين طلبوا "اللجوء السياسي" إلى جواره. بل استمع إليهم وإلى شيء من قرآنهم فقال: "إن هذا والذي جاء به عيسى ليخرج من مشكاة واحدة". ورد على قريش هداياها ورفض تسليم المهاجرين. (انظر ابن هشام ج 1، ص 315، 329).

كان هذا أول فعل سياسي، دبلوماسي، تقوم به الجماعة الإسلامية الأولى في محاولة لكسر الطوق القبلي المفروض عليها في مكة. ولا تخبرنا المصادر إذا ما جرت مفاوضات بين المسلمين وملك الحبشة في موضوع شن حرب ضد قريش. ولكن تخبرنا المصادر أن الرسول كان يجتمع بالناس في مواسم الحج ويدعو القبائل إلى الإسلام. فكانت له اتصالات مع قبيلة كندة وكلب وبني حنيفة ولكن كلها باءت بالفشل. وذلك أن هذه القبائل كانت تنظر إلى الأمر بمنظارها القبلي وكل ما تريد الحصول عليه هو الغلبة تجاه القبائل الأخرى. وعلى سبيل المثال نذكر ما ذكره ابن هشام مما دار بين الرسول وأحد ممثلي هذه القبائل من بني عامر بن صعصعة إذ قال للنبي: "أرأيت إن نحن بايعناك عن أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟ فقال النبي: الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء. فقال له: أفتهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا، لا حاجة لنا بأمرك".

وخلال هذه الأثناء كانت الصراعات القبلية في يثرب محتدمة بين قبيلتي الأوس والخزرج، وجاء وفد من الأوس إلى مكة للتحالف مع قريش، واتصل بهم الرسول وعرض عليهم الإسلام فلم يقبلوا. وبعد ذلك وعلى أثر هزيمة الخزرج في "يوم بعاث"، جاء منهم وفد إلى مكة للحج فالتقى بهم الرسول وعرض عليه قضيته. وكان الخزرج على عداوة مع بني قريظة وبني النضير، وهؤلاء من اليهود، فقال بعض الوفد لبعض "تعلمون والله إنه للنبي الذي تدعوكم به يهود، فلا تسبقنكم إليه". وهكذا جاء في العام التالي وفد من اثني

عشر رجلاً يمثلون الخزرج والتقوا بالرسول في "العقبة" وبايعوه على الإسلام وكانت هذه بيعة العقبة الأولى. ولكن لم يدخل في شروط هذه البيعة الالتزام بالقتال إلى جانب المسلمين. وبعث معهم الرسول مصعب بن هاشم ليعلمهم القرآن. (ابن هشام، ج 2، ص 31-33).

وفي موسم الحج التالي قَدِمَ مكة وفد من يثرب فيه ثلاثة وسبعون رجلاً وامرأتان كانوا قد أعلنوا إسلامهم، والتقوا بالرسول في العقبة. وكان إلى جانب الرسول عمّه العباس ولم يكن قد أسلم بعد ولكنه أراد أن يطمئن إلى أمر ابن أخيه. فخاطب العباس الوفد قائلاً: " إن محمداً منا حيث قد علمتم وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه فهو في عز من قومه ومنعة في بلده، وإنه قد أبى إلا الإنحياز إليكم واللحوق بكم، فإن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه ومانعوه ممن خالفه، فأنتم وما تحملتم من ذلك، وإن كنتم ترون إنكم مسلّموه وخاذلوه بعد الخروج به إليكم فمن الآن فدعوه فإنه في عز ومنعة من قومه وبلده". أما الرسول فقد خاطبهم قائلا: " أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون به نساءكم وأبناءكم".فوافقوا، وسأل أحدهم الرسول : " يا رسول الله إن بيننا وبين الرجال حبالاً وإنا قاطعوها، يعني اليهود، فهل عسيت أن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا" فأجابهم الرسول: " بل الدم الدم والهدم الهدم...أنا منكم وأنتم مني. أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم" وكانت هذه بيعة العقبة الثانية واعتبرت بيعة الحرب.

ومثل الخزرج تسعة نقباء والأوس ثلاثة في هذا التحالف الذي كان بمثابة حلف عسكري. ونزلت على أثر هذه البيعة الآية: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ (الحج 39). ويعتبرها المفسرون بمثابة إذن للمسلمين بالانتقال إلى مرحلة أعلى في ممارسة السياسة، بما في ذلك الحرب إذا ما اقتضى الأمر. وتتابع الآية: " الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولو دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز".

عندئذ أمر رسول الله أصحابه بالهجرة إلى يثرب والالتحاق بالمسلمين من الأنصار، ثم التحق بهم الرسول ومعه أبو بكر. وفي المدينة بدأت مرحلة جديدة في الممارسة السياسية للجماعة الإسلامية، حيث اقتضى الوضع الجديد تنظيم حياة الجماعة، وبصورة خاصة جماعة المهاجرين الذين تركوا بيوتهم وبلدهم، وتنظيم العلاقات ما بين المهاجرين والأنصار من المسلمين، وكذلك تنظيم العلاقات بين الجامعة الإسلامية من جهة وغير المسلمين من جهة أخرى من أبناء المدينة أولاً ومع القبائل الأخرى ثانياً. هذه هي المهام التي جابهت الجماعة الإسلامية عند وصولهم إلى المدينة. وقد عالج الرسول هذه المهام في أول خطبة ألقاها بعد وصوله إلى المدينة، وخاصة في " الصحيفة" الشهيرة التي تعتبر وبحق بمثابة أول دستور ينظم حياة الجماعة الإسلامية.

إن ما يلفت النظر في صحيفة المدينة أنها تقدم تعريفاً للجماعة الإسلامية من المهاجرين والأنصار، فقريش ويثرب على اعتبارهم "أمة واحدة من دون الناس" وهذا التعريف يعلن عن ولادة جماعة سياسية من نوع جديد يختلف عن التجمعات السياسية السائدة بين الناس على أساس قبلي وعلى أساس رابطة الدم والقرابة العائلية. هذا النوع الجديد من التجمع السياسي يقوم بالدرجة الأولى على أساس الإيمان بالدين الجديد والإسلام لله والطاعة لرسوله. ومفهوم "الأمة" كما ورد في صحيفة المدينة يتعالى على مفهوم "القبيلة" . وورد في لسان العرب: " فمعنى الأمة في الدين أن مقصدهم مقصد واحد" وفي الأم: القصد، والعلم الذي يتبعه الجيش، ومنها الإمام والإمامة أي المتقدم والتقدم بمعنى الرئاسة. وبعد أن تعرف الصحيفة جماعة " المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم وجاه معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس" تنتقل إلى تعيين وتحديد مسؤوليات وواجبات الداخلين في تركيب هذه الجامعة، وهنا نسميهم بقبائلهم: " المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين" وكذلك أبناء القبائل الاخرى من الأنصار: " وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو ساعدة...وبنو

الحارث...وبنو النجار...وبنو الأوس..." (أنظر إبن هشام، ج2، ص 88 -89)، ثم تنتقل الصحيفة إلى تنظيم علاقة المؤمنين مع الآخرين: " وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس، وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، وإن يسلم المؤمنين واحد، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، الأعلى سواء وعدل بينهم..."

وجدير بالذكر أن مفهوم الأمة لم يقتصر على المعنى الديني وحسب، بل كان أقرب إلى المفهوم السياسي منه إلى الديني، خلافاً لمفهوم الملة، فقد ورد في صحيفة المدينة أيضاً: "وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسملين دينهم. . ." ثم تعدد الصحيفة اليهود من القبائل الأخرى، بني النجار وبني ساعدة وبني الأوس وبني ثعلبة...، ولكل منهم مثل ما ليهود بني عوف.

وتقرر الصحيفة السلم ما بين أهل الصحيفة في يثرب، كما تقر مقاطعتهم لقريش، كما تقرر أيضاً "إنه ما كان بين أهل الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله ﷺ" (إبن هشام، ج2، ص 90). ولنذكر أيضاً أن الرسول آخى بين أصحابه من المهاجرين والأنصار، وأكد مبدأ المؤاخاة بالدين على الحق والمساواة بما في ذلك حق التوارث، نظراً للظروف الصعبة التي كانت تحيط بالمسلمين آنذاك. ولكن بعد أن تغيرت الظروف أمر الله بإلغاء حق الميراث بالتآخي: "وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله" وأبقى على الأخوة بالمعنى الشامل للكملة " إنما المؤمنون أخوة".

وبعد أن تم وضع أسس النظام الداخلي الجديد للجماعة الإسلامية وتنظيم علاقاتها مع القبائل الأخرى من غير المسلمين في المدينة، فإنه لا بد من الانتقال إلى الخطوات اللاحقة في نشر الرسالة الإسلامية وممارسة كل أشكال العمل السياسي من أجل هذا الهدف. ومن الأشكال السياسية السائدة في ذلك العصر الحروب. والحرب ضد قريش تأتي ضمن أولويات السياسة للدولة

الإسلامية الناشئة. كيف لا، وقريش هي الخصم بكل معنى الخصومة من الدين إلى الاقتصاد إلى السياسة. ونظم الرسول السرايا والغزوات ضد قوافل قريش التجارية، وبلغ عدد هذه الغزوات سبع غزواتٍ خلال ثلاثة عشر شهراً منذ بداية الهجرة إلى المدينة. وكانت إحدى هذه الغزوات في شهر حرام، فدار نقاش بين المسلمين حول شرعية القتال في شهر حرام. ونزلت الآية ترد على هذه المسألة: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ . . .﴾ (البقرة: 217).

وإلى جانب كون الغزوات جهاداً في سبيل الله فإنها كانت تشكل مورداً اقتصاديا للدولة الناشئة، وكان لابد من تنظيم هذا المورد. وعلى أثر غزوة بدر نزلت سورة الأنفال وفيها تنظيم لهذا المورد ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ (الأنفال: 41). وجدير بالذكر أن بعض المسلمين قد أساء فهم الجهاد بالغزو وظن أن الغزو هو من أجل الغنيمة فوبخهم الرسول على ذلك ونزلت فيه الآية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُوا۟ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ ۚ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿٩٤﴾﴾ (النساء: 94). كما أن الغزو والحرب لم يقررهما المسلمون إلا بعد ممارسة السياسية السلمية وإذا ما فشلت هذه الأخيرة في إقناع الخصم: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ . . . وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال: 60-61). فكانت كل الطرق السلمية واردة ومفضّلة على الحرب. ومن الطرق السلمية المصاهرة، فقد تزوج الرسول من أم حبيبة بعد وفاة زوجها، وهي بنت أبي سفيان، وهو زعيم قريش في خصومتها ضد المسلمين بعد مقتل أبي جهل في موقعة بدر. فكان لهذا الزواج أثر كبير على تليين. . . . . أبي سفيان. ويذكر أن الرسول سعى بشتى الوسائل السلمية لإدخال قريش في الإسلام دون

حرب وتشهد على ذلك المفاوضات العديدة التي أجراها مع ممثلي قريش، وبعث إليه الوفود وعقد معهم صلح " الحديبية" الشهير.

وعندما دخل رسول الله بجيشه مكة بعد سنتين من صلح الحديبة لم يقتل المسلمون إلا من قاتلهم وكانوا قلة ضئيلة لأن أبا سفيان كان قد أسلم عشية الفتح ونقل إلى أهل مكة تعهد الرسول بأن من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل المسجد فهو آمن، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن، وهكذا تفرق الناس إلى دورهم وإلى المسجد. وعندما خطب الرسول فيهم قال: "ما تروه أني فاعل بكم" قالوا: " أخ كريم وابن أخ كريم" قال: "إذهبوا فأنتم الطلقاء". ومنع الرسول استباحة مكة وسبي أموالها، وأمر بتكسير الأصنام.

مع فتح مكة صار للدولة الإسلامية شأن كبير ومكانة مرموقة، لا على صعيد القبائل العربية في الجزيرة وحسب بل وأيضاً خارج حدود شبه الجزيرة العربية، وذلك بسبب الدور التجاري المركزي الذي كانت تلعبه في التجارة الدولية آنذاك. وكان رد فعل الروم أن جهز هرقل جيشاً وضم إليه جموعاً من القبائل العربية النازلة بالشام وفلسطين، يريد القضاء على الدولة الجديدة في المهد. ولكن الرسول جهز جيشاً من المسلمين عرف باسم "جيش العسرة" بسبب الصعوبات التي اعترضت عملية تجهيزه، وتوجه الرسول بجيشه نحو تبوك لمواجهة هرقل، ولكن هذا الأخير كان قد غادرها إلى حمس، وعقد أهل تلك النواحي صلحاً مع الرسول يدفعون بموجبه الجزية. كما بعث خالد بن الوليد إلى مناطق مجاورة أخرى حيث صالحه أهلها على الجزية. وعاد الرسول بعد ذلك إلى المدينة وكان هذا آخر خروج له للحرب وذلك في السنة التاسعة للهجرة.

وفي السنة التاسعة للهجرة، وبعد عودة الرسول من تبوك إلى المدينة، تسارعت الوفود إليه من أنحاء الجزيرة العربية تعلن إسلام القبائل وولاءها له. وقد كان يبعث بعماله مع هذه الوفود لتعليم الناس دينهم الجديد ولجمع الزكاة، لذلك عرفت السنة التاسعة للهجرة بسنة الوفود. جدير بالذكر أن إسلام القبائل هذا هو أشبه بإسلام الأعراب عندما رأوا نفوذ الدولة الإسلامية يتعاظم وقد جاء

فيهم قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتۡكُم مِّنۡ أَعۡمَٰلِكُمۡ شَيۡـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ١٤﴾ (الحجرات 14).

إن هذا التمييز بين الإيمان والإسلام، بين المؤمنين والمسلمين، لأمر على قدر كبير من الأهمية. وقد أقامه الرسول في صحيفة المدينة عندما ميز بين المسلمين والمؤمنين. وذلك يعني أن كثيرين من المسلمين الجدد وإن لم يكونوا من المنافقين فإن الإيمان لم يدخل في قلوبهم بعد، ولا بدّ لهم أن يتعلموا الدين الجديد وأن يتخلقوا بمكارم الأخلاق التي جاء بها. وفي أحسن الأحوال إن إسلامهم هو إسلام سياسي يؤكدون بواسطته ولاءهم للدولة الجديدة. إنّ الكثير من القبائل العربية، إن لم يكن أكثرها، قد فهمت هذا الولاء من منظارها القبلي التقليدي وكأنه ولاء قبيلة ضعيفة لقبيلة أقوى منها، كما فهمت أمر دفع الزكاة وكأنه دفع الأتاوات التي درجت عليها القبائل في حروبها ضد بعضها بعضاً. ولكن الإسلام السياسي كان كافياً للدخول في الجماعة الإسلامية، في "أمة" المسلمين، أي للتمتع بحقوق وواجبات أعضاء هذه الأمة، كما ينص عليها التشريع الإسلامي القائم على الكتاب والسنة في عهد الرسول. وكان شرط تحكيم الرسول في الخلافات بين المسلمين من الشروط الأساسية للإسلام السياسي أولاً وللإيمان ثانياً: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا ٦٥﴾.

ويجمع المؤرخون على أن التشريع الإسلامي في المسائل المدنية والأحوال الشخصية والجنائية كان مجدّداً ومصلحاً بالمقارنة مع النظام الجاهلي، إذ أدخل الإسلام على النظام الجاهلي تغييرات وتعديلات كانت، في بعض الأحيان، تلقى مقاومة المسلمين الجدد الذين اعتادوا على أحكام الجاهلية. وقد روي عن ابن عباس أنه قال: " لما نزلت الفرائض التي فرض الله فيها للولد الذكر والأنثى والأبوين كرهها الناس وقالوا تعطى المرأة الربع والثمن وتعطى الابنة النصف، ويعطى الغلام الصغير وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز

الغنيمة!...إلخ" (ذكره أحمد أمين في فجر الإسلام، طبعة بيروت 1979، ص: 232 - 233، نقلاً عن تفسير الطبري 4: 86).

وهكذا كان للعرب دولتهم المركزية، ولأول مرة في التاريخ، بفضل الإسلام، وعلى أساس مفهوم جديد غير مفهوم "القبيلة". هذا المفهوم الجديد هو مفهوم "الأمة"، وهو وإن لم يلغ مفهوم القبيلة فقد تعالى عليه إلى مستوى فوق القبلي ليجمع بين القبائل العربية المختلفة، وظل مفتوحاً على استيعاب جماعة، بل جماعات، غير عربية، وعلى قدم المساواة من حيث المبدأ، إذ "لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى". وإذا كان مفهوم الأمة يحتفظ بدور الطليعة القيادية لجماعة المؤمنين فإنه لا يستثني من الحياة السياسية جماعات المسلمين الجدد وغير المسلمين من أهل الكتاب، الداخلين في الدولة الإسلامية. وإذا كانت هذه الأسس للدولة الجديدة قد وضعت في عهد الرسول فإن ترسيخها لم يتم إلا في عهد خلافة إبي بكر الذي استطاع بقيادته الحكيمة أن ينقذ الدولة الجديدة ويحقق لها النصر خلال حرب الردة التي كادت تعرّض الدولة الإسلامية لخطر التفتت وهي لا تزال في بداية عهدها.

ومع خلافة أبي بكر بدأ عهد جديد في الدولة العربية الإسلامية، عهد الخلفاء الراشدين الذي لن يستغرق أكثر من ثلاثين سنة من عمر هذه الدولة، ولكنه يبقى نموذجاً فريداً من نوعه وفذاً، نموذجاً غنياً بالدروس لكل التجارب اللاحقة.

الدولة في عهد الخلفاء الراشدين (مفهوم الشورى)

لم يترك النبي وصية بالرئاسة لأحد من بعده، بل عرف عنه أنه لم يكن راغباً في أن يورث مالاً، وجاء في صحيح البخاري (ج8، ص 266) الحديث التالي: " لا نورث، ما تركنا فهو صدقة، إنما يأكل آل محمد في هذا المال"، أي مال بيت المال. كما أنه كان يرفض أن يعامل الناس كشيخ قبيلة أو كملك. يضاف إلى ذلك أن التقاليد العربية لم تكن تقضي توريث الرئاسة، إذ

كانت الرئاسة في ظل النظام القبلي تعود إلى أحد شيوخ القبيلة وأكثرهم حكمة وكفاءة وليس بالضرورة ابن الشيخ الراحل أو قريبه المباشر؛ خاصة وأن الدين الجديد أقام صلة قربى من نوع مختلف، وهي القرابة الروحية، وهذه القرابة هي الاعتبار الأجدر في مفهوم الجماعة الجديدة. ولكن ما هو أهم من هذه وتلك هو مبدأ "الشورى" الذي كان سائداً في عهد الرسول نفسه. ولا شك أنّ مفهوم الشورى هذا هو الذي يفسر موقف الرسول من مسألة: لمن الأمر من بعده؟ وكان قد رد على مفاوضيه أكثر من مرة بأن الأمر يعود إلى الله يضعه حيث يشاء. وأمر المؤمنين شورى بينهم، كما وصفهم القرآن الكريم: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ (الشورى 38).

لقد ورد مفهوم الشورى في القرآن أكثر من مرة: ﴿. . .وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ (آل عمران 159) وفي سياق آخر " . . . عن تراضي منهما وتشاور فلا جناح عليهما" (البقرة 233). وفي الحديث ما يفيد معنى الشورى "أنتم أدرى بشؤون دنياكم" "وكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته".

ويذكر أن الرسول كان يستشير أصحابه في أمور الحرب والسلم. وكان يغير من رأيه بناء على هذه المشورة. ولقد كان أصحابه يسألونه: أهو الوحي أم أنه الرأي. فإذا قال لهم إنه الرأي أدلوا بما عندهم من رأي. ويحكى أن الرسول نزل منزلاً للحرب فقيل له: إن كان بوحي فسمعاً وطاعة، وإن كان باجتهاد ورأي فليس منزل مكيدة، فقال باجتهاد ورأي، فرحل. (أحمد أمين. المرجع السابق، ص 234). ويرى المفسرون أن بعض الآيات كان يتوجه باللوم إلى الرسول نفسه بسبب خطأ في الرأي مثل قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾.

وعلى أثر وفاة الرسول وجد المؤمنون أنفسهم أمام مشكلة جديدة لم يسبق لهم أن جابهوا مثلها ألا وهي مسألة اختيار خليفة رسول الله في تولي أمرهم وأمر المسلمين عامة. وتذكر المصادر أن أول من سارع إلى بحث هذه المسألة هم الأنصار، وقد اجتمعوا لذلك في سقيفة بني ساعدة حيث كانوا كعادتهم يجتمعون للتداول في أمورهم. ثم لحق بهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة في حين

أن علياً كان منشغلاً بتجهيز جثمان النبي. وتتعدد الروايات في موضوع ما دار في سقيفة بني ساعدة من حوار وجدال، ولكنها تجمع على أن الأمر لم يكن محسوماً مسبقاً. فالأنصار كان لهم حججهم في المطالبة بها لواحد منهم. وعرضت آراء من نوع " من هؤلاء أمير ومن هؤلاء أمير". أو " نحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا نقتات دونكم بمشورة ولا تنقضي دونكم الأمور". لا شكّ أنّ الاعتبار الديني والقرابة الروحية من النبي ودور المهاجرين والأنصار معاً في نصرة الإسلام ونشره والتضحية في سبيل الله، كل هذه الاعتبارات جعلت من المهاجرين الأولين والأنصار الأولين أولى بالرأي وبالأمر من دون الناس. وتذكر أكثر من رواية أن أبا بكر اقترح خلال اجتماع السقيفة عمر بن الخطاب وأبا عبيدة بن الجراح ليجري اختيار واحد منهما، ولكنهما رفضا أن يتقدم أحد منهما على أبي بكر وله ما له من مكانة في الإسلام وهو ثاني اثنين، وكان له الدور الكبير في نشر الدين الجديد إلى جانب النبي منذ البدايات الأولى للدعوة.

وتجدر الإشارة إلى أن جلسة السقيفة هذه كانت مفعمة بالنقاش والجدال، وأشبه بما يجري في أيامنا هذه من جدال سياسي في أي برلمان حديث. ولو تتبع القارئ الروايات المختلفة للحوار الذي دار بين المهاجرين والأنصار، أو بين عمر وأبي بكر، أو بين الأنصار بعضهم مع بعض، لتبين له أنه لم يبق اعتبار واحد من الاعتبارات الممكنة إلا وطرح للنقاش من هذا الطرف أو ذلك، بدءاً من اعتبار الإيمان والسابقة في الإسلام إلى الاعتبارات السياسية المختلفة بما في ذلك الاعتبار التقليدي الذي لا يستهان بوزنه لدى القبائل العربية الحديثة العهد بالإسلام. ومما تذكره الروايات أن أبا بكر أكد في خطبته في اجتماع السقيفة وهو يحاور الأنصار على مكانة قريش بين العرب: "ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة"، أو " إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش" (الطبري ج2، ص 235) (أنظر أيضاً ابن قتيبة **الإمامة والسياسة**، ج1، ص 6). ولكن الاعتبار القبلي والاعتبار السياسي عامة بالمعنى السائد آنذاك لم يدخل في الحسبان لذاته بل دخل في خدمة الاعتبار الديني،

أي إنّ السياسي كان في خدمة الدين، ولم يكن العنصر السياسي مستقلاً بذاته.

ويتبين هذا الأمر من خطبة أبي بكر بعد أن تمت له المبايعة، وخاصة ما جاء فيها من قوله: " أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني. أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإذا عصيته لا طاعة لي عليكم. إلا أن اقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق له وأضعفكم عندي القوي حتى آخذ الحق منه". يتضح من هذا الكلام أنّ برنامج أبي بكر يرتكز على مبدأ الطاعة لله ومبدأ العدالة الاجتماعية، فما يعنيه من نصرة الضعفاء، أصحاب الحق ضد الأقوياء المستبدين.

وهذه المبادئ هي التي جاء بها الإسلام وعمل بها الرسول في حياته. ويمكن القول إن هذا البرنامج سوف يطبع بطابعه كل مرحلة الخلفاء الراشدين بالمقارنة مع البرنامج الأموي الذي أعلنه معاوية في خطبته الأولى في عام الجماعة كما سنرى لاحقاً، أو بالمقارنة مع البرنامج العباسي الذي أعلنه المنصور عند توليه الخلافة، كما سيتبين لنا في حينه.

ولكن ما لا بد من التأكيد عليه هو أن السلطة السياسية العليا في الدولة الإسلامية بعد وفاة الرسول لم تحمل طابعاً إلهياً، إذ لم يجر انتخاب أبي بكر باسم الحق الإلهي ولا باسم الحق القبلي، بل على أساس مبدأ "الشورى" بين نخبة المؤمنين". ويمكن القول إن مفهوم الشرف والأشراف، قائم على أساس الدين والتقوى، على الرغم من القول المأثور بأن " أشراف الناس في الجاهلية هم أشرافهم في الإسلام".

وإذا ما كانت مبايعة أبي بكر قد تمت في المدينة، عاصمة الدولة الإسلامية، بشيء من الإجماع وبدون إراقة دماء، فالأمر قد اختلف في الأطراف، حيث أعلنت قبائل عديدة رفضها الخضوع لرئيس الدولة الجديد. وادعى عدد من زعماء هذه القبائل النبوّة وحاولوا الانفصال عن الدولة المركزية، ومن هذه القبائل من عرض القبول بالدين الجديد ولكن من دون دفع الزكاة. ذلك أنّ هذه القبائل لم تفهم من اسلامها بعد إلا أنها خضعت لسلطة أقوى منها، هي سلطة النبي وأصحابه، وفي المنطق القبلي لقبيلة أخرى أقوى

منها، واعتبرت نفسها في حل من عقد الولاء لهذه الدولة بعد وفاة النبي. لقد شملت الردة كل أنحاء شبه الجزيرة باستثناء مكة والطائف إلى جانب المدينة، حيث قريش وثقيف. أما قريش فقد اعتبرت أنّ الدولة الإسلامية لا تتعارض مع نفوذ قريش ومكانتها بين القبائل العربية الأخرى، بل صارت ترى فيها دولتها، فالتفّت حول الزعيم الجديد للدولة تمحضه دعمها ومساندتها ضد القبائل المتمردة. أما أبو بكر فكان موقفه حازماً وواضحاً منذ البداية بأن لا يتنازل للقبائل عن شيء مما كان الرسول قد فرضه عليها. ومسألة دفع الزكاة من ضرورات الإقرار بالإسلام. وقد تشاور مع الصحابة الآخرين بهذا الشأن، وله حوار مع عمر مفاده أن عمر قال: "كيف نقاتلهم وقال عليه الصلاة والسلام: أُمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها". فقال أبو بكر: " ألم يقل بحقها، فمن حقها إيتاء الزكاة كما أن من حقها إقامة الصلاة". (أحمد أمين، المرجع السابق، ص 236).

وبعد أن تمت لأبي بكر إعادة ترسيخ الدولة الإسلامية في أنحاء الجزيرة العربية والقضاء على حركات الردة، استأنف الفتوحات التي كانت قد بدأت في عهد الرسول. ولم يجند القبائل التي كانت قد تمردت وارتدت عن الإسلام خشية أن تعود الى الردة وتخذل جيوش المسلمين. أما عمر فقد أعاد الاعتبار لهذه القبائل ووظف طاقاتها في حروب الفتح، ومشهور عنه قوله: " والله لأضربن ملوك العجم بملوك العرب".

ومن الأمور التي كانت موضع تشاور بين أبي بكر والصحابة مسألة توزيع غنائم الحروب، وقد حفظت لنا المصادر حواراً دار بين أبي بكر وعمر بشأن المساواة في توزيع الغنائم بين المهاجرين والأنصار. فقال عمر : لا نحصل من ترك دياره وأمواله مهاجراً إلى النبي صلى الله عليه وسلم كمن دخل في الإسلام كرهاً؟ فقال أبو بكر: إنما أسلموا لله وأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ. وكان أبو بكر يساوي بينهم. ومعروف أن عمر نظم العطاء حسب منازل أناس في القرابة من الرسول والسابقة في الإسلام.

أما عن انتقال الخلافة إلى عمر بعد وفاة أبي بكر فيذكر أن أبا بكر عندما مرض دعا كبار الصحابة وتشاور معهم في هذا الأمر. تقول إحدى الروايات إنّ أبا بكر أمر أن يجتمع الناس فاجتمعوا وخطب فيهم فقال: "أيها الناس قد حضرني من قضاء الله ما ترون، وأن لا بد لكم من رجل يلي أموركم ويصلي بكم ويقاتل عدوكم فيأمركم. وإن شئتم اجتمعتم فأتمرتم ثم وليتم عليكم من أردتم، وإن شئتم اجتهدت لكم رأيي..." فقالوا: "أنت خيرنا وأعلمنا فاختر لنا". ثم بعث أبو بكر إلى عمر يعرض عليه هذا الأمر. فقال عمر: لا حاجة لي بها. فأجابه أبو بكر: " لكن بها إليك حاجة، والله ما حبوتك بها بل حبوتها بك". ثم أعطاه كتاب ترشيحه وكان من تحرير عثمان وإملاء أبي بكر وقرأ عمر الكتاب على الناس: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد به أبو بكر من أبي تحافة، آخر عهده في الدنيا نازحاً عنها وأول عهده بالآخرة داخلاً فيها: إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فإن تروه عدل فيكم فذلك ظني به ورجائي فيه، وإن بدل وغير فالخير أردت ولا أعلم الغيب، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون" (ابن قتيبة **الإمامة والرئاسة**، ج1، ص 19). وفي رواية أخرى "أشرف أبو بكر على الناس... وقال : أترضون بمن استخلف عليكم؟ فإني والله ما أكدت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة. وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا فقالوا سمعنا وأطعنا" (الطبري، ج2، ص 352). ولا شك أن أبا بكر أراد أن يتدارك ما كاد يقع في سقيفة بني ساعدة من خلاف بين المؤمنين. ونظراً لمكانة أبي بكر وفضله في قمع حركات الردة وفي الفتوحات التي تمت في عهده، لم يتوان أحد عن قبول اقتراحه.

وروي عن عمر الكثير من الأخبار التي تدل على استخدامه مبدأ الشورى والاجتهاد في الرأي لما فيه خدمة المصلحة العامة. وعلى سبيل المثال نذكر قصة رجل قتلته امرأة أبيه وخليلها، رفعت إلى عمر فتردّد عمر في أن يقتل الكثير بالواحد، فاستشار علياً وقال له علي: أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة جزر فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً أكنت قاطعهم؟ قال: نعم. قال فكذلك؛ فعمل عمر برأيه وكتب إلى عامله أن أقتلهما، فلو اشترك فيه أهل

صنعاء كلهم لقتلتهم. (ذكرها أحمد أمين، المرجع السابق، ص 237. نقلاً عن ابن القيم، **أعلام الموقعين** 1: 256) ويحكى عن عمر أنه لم يقطع يد السارق في عام المجاعة، بل عاقب ولي السارقين بعد أن قال له: " أما والله لولا إني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى أن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له لقطعت أيديهم، وأيم الله إذ لم أفصل لأغرمنك غرامة توجعك..." (المرجع السابق 239، عن ابن القيم، 3: 32، 33). وتشهد المصادر لعمر أنه كان إذا ما رفعت إليه حادثة قال: "أدعوا لي علياً، وأدعوا لي زيداً... فكان يستشيرهما ثم يفصل بما اتفقا عليه". وكان عمر إن لم يجد في الكتاب أو في سنة رسول الله حكماً صريحاً ولا سابقة مماثلة لأبي بكر فعل كما كان يفعل أبو بكر نفسه، أي يجمع **رؤوس الناس** وخيارهم ويستشيرهم، فإذا اجتمعوا على أمر قضى به.

أما عن الخلافة بعد عمر فتذكر الروايات أن الصحابة طلبوا من عمر، قبل وفاته على أثر طعنه من قبل أبي لؤلؤة، أن يعين من يخلفه فرفض أن يعين واحداً بقوله: ما أريد أن أتحملها حياً وميتاً"، ولكنه اقترح على الناس ستة مرشحين عرفوا فيما بعد بـ "أهل الشورى". وأضاف إلى هؤلاء الستة ابنه عبدالله على أن " يحضر مشيراً" ولا يكون له من الأمر شيء، وأن لا يكون له حق التصويت إلا إذا تعادلت الأصوات ما بين الستة. وجدير بالذكر أيضاً هو أن هؤلاء الستة هم من " العشرة المبشرين بالجنة" ومن المهاجرين الأولين. وقد استبعد عمر ابن عمه سعيد بن زيد مع أنه من "العشرة المبشرين بالجنة" أيضاً، وذلك بسبب القرابة على الأرجح. وأعطى عمر مهلة ثلاثة أيام بعد وفاته لاختيار الخليفة، وأوصى بخضوع الأقلية للأكثرية. وإذا تعادلت الأصوات فرأي عبدالله بن عمر يرجح الكفة "فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس" (الطبري، ج2، ص 587، ابن قتيبة، ج1، ص 24).

وبعد أكثر من اجتماع لأهل الشورى تنازل عبد الرحمن بن عوف عن حقه في الترشيح وطلب أن يتنازل ثلاثة آخرون فتنازل الزبير وطلحة وسعد بن أبي

وقاص، وانحصر الترشيح في علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان. ثم خرج عبد الرحمن بن عوف يسأل الناس رأيهم: هل يفضلون علياً أم عثمان (الطبري، ج 2، ص 582). ثم دعا عبد الرحمن الناس "من المهاجرين وأهل السابقة والفضل من الأنصار" إلى الاجتماع في المسجد بعد انقضاء مهلة الثلاثة أيام. ودار نقاش ما بين مؤيد لعثمان ومؤيد لعلي. وتختلف الروايات في سرد وقائع هذا الاجتماع وملابساته. وبما أن هذه الروايات قد دونت في مراحل لاحقة فلا بد من قراءتها بشيء من الانتباه إلى احتمال انحيازها لهذا الطرف أو ذاك. ومن الأرجح، وهذا ما تكاد تجمع عليه الروايات، أنَّ انحصار الترشيح في علي وعثمان دفع بالصراعات القبلية المكبوتة والسابقة على الإسلام، بين بني هاشم وبني أمية، إلى سطح الأحداث لتلعب دوراً يكاد يكون حاسماً.

وهذا المقريزي تقي الدين من المؤرخين القدامى قد كتب كتاباً بعنوان "**النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم**" يبحث فيه عن أسباب هذا النزاع وأسباب استبداد بني أمية بالأمر مع أن أسباب الخلافة من " القرابة والسابقة والوصية" قد اجتمعت كلها في علي بن أبي طالب " وليس لبني أمية شيء من ذلك". فيقول المقريزي : " وما زلت طوال الأعوام الكثيرة أعمل فكري في هذا وأشباهه...إلى أن اتضح لي والحمد لله وحده، سبب أخذ بني أمية الخلافة ومنعهم بني هاشم. وذلك أن اعجاز الأمور لا تزال تابعة لصدورها والأسافل من كل شيء تابعة لأعاليها وكل أمر كان خافياً إذا انكشف سببه زال التعجب منه..." (ذكره الجابري في نقد **العقل السياسي العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، سنة 1990، ص 157، نقلاً عن المقريزي، **النزاع والتخاصم. . .**، طبعة لندن 1888، ص 2).

بعد أن يستعرض المقريزي المواقف المعادية التي وقفها بنو أمية ضد بني هاشم في الجاهلية وضد الدعوة المحمدية نفسها وتزعم رئيسهم أبي سفيان قريشاً في حربها ضد النبي، ينتقل إلى استعراض اسماء من ولاهم النبي على القبائل والمناطق فيلاحظ أن عماله على مكة والطائف ونجران وكنده واليمن وعمان والبحرين وتيماء وخيبر وفدك كانوا كلهم من بني أمية وحلفائهم، ثم

يقول: " فإذا كان رسول الله ﷺ قد أسس هذا الاساس وأظهر بني أمية لجميع الناس بتوليهم أعماله فيما فتح الله عليه من البلاد كيف لا يقوى سلطانهم ولا ينبسط رجاؤهم ولا يحتد في الولاية أملهم" (المرجع نفسه). ويستعرض المقريزي اسماء قادة الألوية والجند الذين قضوا على حركات الردة وعهد إليهم أبو بكر بفتح العراق والشام، فيجد أن أكثرهم من بني أمية وحلفائهم بني مخزوم، يخلص المقريزي إلى النتيجة التالية: "فانظر كيف لم يكن في عمال رسول الله ﷺ ولا في عمال أبي بكر وعمر (رضي) أحد من بني هاشم. فهذا وشبهه هو الذي حدد أنياب بني أمية وفتح أبوابهم " (المرجع نفسه، ص 41).

وهكذا لم يتوافر لعثمان ذلك الإجماع الذي توافر لعمر أو لأبي بكر من قبله. وكانت فترة خلافة عثمان قد تميزت بتعاظم الفوارق الاجتماعية ما بين المركز والأطراف، ما بين نمط معيشة الخليفة وولاته المقربين منه من جهة ومعيشة عامة الناس من العرب والعجم على السواء، وخاصة بالمقارنة مع ما كان الوضع عليه في عهد الخليفة السابق عمر بن الخطاب.

صحيح أن بيت المال بدأ يتعاظم في عهد خلافة عمر وفي عهده أيضاً نظم ديوان العطاء على أساس القرابة من الرسول والسابقة في الإسلام و"أنزل الناس منازلهم"، خلافاً لما كان الأمر عليه أيام أبي بكر عندما كان العطاء لا يتجاوز حدود " المعاش الذي يتساوى فيه الناس ". ولكن في عهد عثمان تعاظم بيت المال وتعاظم معه العطاء بشكل ملحوظ. وكانت هذه الفوارق الاجتماعية الاقتصادية من جملة الأسباب التي أدت إلى ظهور النقمة في أطراف الدولة من الكوفة إلى البصرة إلى مصر، والمطالبة بتغيير هذا الوالي أو ذاك. وعرف عن حكم عثمان أنه كان متردداً ضعيفاً شديد التأثر بضغوط أقاربه.

وعلى سبيل المثال نذكر رواية عن الطبري تصور شكلاً من أشكال النقمة والمعارضة. يتعلق الأمر بعامل عثمان على الكوفة سعيد بن العاص، إذ سمع مرة يتحدث عن بساتين ونخيل العراق بقوله" إنما السواد بستان قريش"، فغضب أحد زعماء القبائل اليمنية مالك بن حارث الأشتر ورد عليه "أتزعم أن

السواد الذي أفاده الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك؟ والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيبا إلا أن يكون كأحدنا". (الطبري، ج2، ص 637). وتشير هذه الحادثة إلى تضافر العامل الاقتصادي والعامل السياسي القبلي في تحريك المعارضة ضد عثمان وولاته. يضاف إلى ذلك العامل الديني الذي تمثل بالدور الذي كان يلعبه " القراء" في الكوفة والبصرة وغيرها من الأطراف، وبما في ذلك في المدينة. وتذكر الروايات أن عمار بن ياسر كان يجوب الأقطار ويدعو الناس إلى حياة الزهد ويفضح بذخ الولاة والخليفة ويحرض على الثورة ضد عثمان. وكذلك أبو ذر الغفاري ومعارضته لنمط عيش معاوية وهو لا يزال والياً بالشام في عهد عثمان. ووصل الأمر إلى أن اشتكى معاوية أمر أبي ذر إلى الخليفة عثمان فنفاه هذا الأخير إلى الرّبذة وظل فيها حتى مات (البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج2، ص53).

ولعل القصة التالية التي أوردها البلاذري لها دلالتها بالمقارنة بين طريقة حكم عثمان ومن سبقه من الخلفاء. تذكر الرواية أن والي الكوفة الوليد بن عتبة، وهو أخ عثمان لأمه، اقترض مالاً من بيت المال ولم يسدده فطالبه عبدالله بن مسعود، وهو عامل بيت المال، فماطل واشتكاه إلى عثمان فأجابه هذا الأخير: " إنما أنت خازن لنا فلا تتعرض للوليد فيما أخذ من مال. فاستقال ابن مسعود وقال: كنت أظن إني خازن للمسلمين فأما إذا كنت خازناً لكم فلا حاجة لي في ذلك" (البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج5، ص31).

وبلغت شدة المعارضة والنقمة ضد حكم عثمان درجة إن سارت فرق من الكوفة والبصرة ومصر إلى المدينة وحاصروا دار عثمان. وكانت الفتنة الأولى في مقتل عثمان على يد الثوار. وبذلك بدأت مرحلة جديدة من الصراعات العنيفة داخل الدولة الإسلامية. ولقد تميزت، أي هذه الصراعات بأن كل طرف من الأطراف المتصارعة ينطلق من الشرعية الإسلامية في الدفاع عن موقفه أو في نقد خصومه. فهذا عثمان يرد على منتقديه بالاستناد إلى الكتاب والسنّة. ويذكر الطبري رواية تفيد أن عثمان رد على منتقديه عندما أعطى أحد أقربائه خمس غنائم إفريقية: " إني إنما نقلته خمس ما أفاء الله عليه من الخمس

(ويقصد الخمس المخصص، كما ورد في النص، لله ولرسوله ولذوي القربى...) فكان مائة ألف، وقد أنفذ مثل ذلك أبو بكر وعمر رضي الله عنهما. فزعم الجند أنهم يكرهون ذلك فرددته عليكم وليس ذلك لهم" (الطبري، ج2، ص 651). وكان رده على الثوار الذين طالبوه بعزل ولاته وتولية آخرين ممن " لا يتهم في دمائهم وأموالهم" بقوله: " ما أراني إذن في شيء إن كنت أستعمل من هويتم وأعزل من كرهتم، الأمر إذن أمركم". وعندما تصاعدت النبرة من جانب الثوار: " والله لتفعلن أو لتعزلن أو لتقتلن، فانظر في نفسك أو دع" تصاعدت نبرة عثمان أيضاً حتى قال: "والله لن أقدم فتضرب عنقي أحب إلي من أن أخلع قميصاً قمصنيه الله وأترك أمة محمد ﷺ يعدم بعضها على بعض" (الطبري، ج2، ص 664). أما المحرضون على الثورة ضد عثمان فكتبوا في رسائلهم إلى الأنصار: "من المهاجرين الأولين وبقية الشورى إلى من بمصر من الصحابة والتابعين وبعد، فإن كتاب الله قد بدل وسنَّة رسوله قد غيرت وأحكام الخليفة قد بدلت فننشد الله من قرأ كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين بإحسان ألا أقبل علينا وأخد الحق لنا وأعطاناه، فاقبلوا إلينا...غلبنا على حقنا واستولى على فيئنا وحيل بيننا وبين أمرنا..." (الطبري، ج2، ص 668). وتجمع المصادر على أن طلحة والزبير كانا المحركين المباشرين للثورة ضد عثمان. وعندما واجه الأشتر زعيم ثوار الكوفة في المدينة طلحة بالرسالة أمام الناس فلم ينكرها. وكان قد بعث مثلها إلى كل من الكوفة والبصرة ومصر.

اما موقف علي بن أبي طالب في هذه الأزمة، كما تجمع المصادر، فكان يستند إلى رغبة شديدة في تجنب الفتنة وتهدئة الأمور، وحاول أن يقوم بدور الوسيط بين عثمان والثوار، وكان عثمان يلجأ إليه كلما اشتد الأمر عليه. ومثال ذلك أن ثوار البصرة عندما وصلوا إلى المدينة أحاطوا بمنزل طلحة وكان هذا الأخير يدعو لنفسه ضد عثمان فاشتكى هذا الأخير إلى علي. فقام علي بمبادرة لتخفيف التوتر، إذ ذهب إلى بيت المال ووزع ما فيه على الناس، بما في ذلك على أصحاب طلحة فتفرقوا عنه ولما علم عثمان بالنتيجة قدر لعلي تصرفه هذا. (ابن قتيبة **الإمامة**، ج1، ص 53؛ الطبري، ج2، ص 662). وتذكر الروايات

أن عثمان كان يطالب علي بتحديد موقف أوضح، بمعنى مع أو ضد عثمان. كما أن الثوار كانوا على صلة وثيقة مع محمد بن أبي بكر وعمار بن ساسر وآخرين من أصحاب علي الذي كان بالنسبة لهؤلاء جميعاً رمزاً للعدل والعدالة، إلى جانب كونه رمزاً في الدين والتقوى. وقد ظل بعيداً عن إغراءات المال التي وقع تحت سلطتها كل من طلحة والزبير. وظل متمسكاً، ببساطة الحياة والزهد في الدنيا بعيداً عن البذخ والإسراف اللذين عرف بهما عثمان وولاته.

وعندما تولى علي الخلافة بادر إلى عزل ولاة عثمان وتشدد مع أقاربه كما تشدد مع الآخرين في شأن الخراج والعطاء وقال في إحدى الخطب: " ألا أن كل قطيعة قطعها عثمان ومال أعطاه من مال الله فهو مردود على المسلمين في بيت مالهم" (القلهاني، أبو سعيد محمد بن سعيد الأزدي، **الكشف والبيان**، مركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية، تونس 1984، ص 57). وعندما قال له أحدهم: " اعط هؤلاء الأشراف فإذا استقام لك ما تريد عدت إلى حسن ما كنت عليه من القسم" فأجابه علي: " أتأمرني أن أطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه من الإسلام، فوالله لا أفعل ذلك ما لاح في السماء نجم" (ابن قتيبة، ج1، ص 153).

وتذكر المصادر من المواقف المأثورة عن علي أنه بعد أن انتصر على طلحة والزبير في موقعة الجمل منع جنده من سلب المهزومين. وعندما سأله أحد أصحابه: " يا أمير المؤمنين كيف حل لنا قتالهم ولم يحل لنا سبيهم وأموالهم" رد عليه علي بقوله: " ليس على الموحدين سبي ولا يغنم من أموالهم إلا ما قاتلوا به وعليه، فدعوا ما لا تعرفون والزموا ما تؤمرون". وكان يوصي رجاله: لا تتبعوا مولياً ولا تجهزوا على جريح ولا تنتهبوا مالاً، ومن ألقى سلاحه فهو آمن ومن أغلق بابه فهو آمن..." وهذه أخلاقية جديدة في القتال تمليها العقيدة الدينية، ولم تكن معروفة عند العرب سابقاً. وقد بدأ بتدشين هذه الأخلاقية الرسول نفسه يوم فتح مكة مع أن غالبية أهل قريش كانوا من غير المسلمين حتى ذلك التاريخ.

وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن الدولة الأموية ومؤسسها معاوية نرى من

المفيد أن نذكر حادثة ترويها بعض المصادر ولها دلالتها العميقة على حقيقة الصراع بين علي ومعاوية، لأنها تكشف عن العقلية الدينية التي تحكم تصرفات علي من جهة كما تكشف في آن معاً عن العقلية الدنيوية التي تحكم تصرفات معاوية. تقول الرواية إنّ عقيل بن أبي طالب قدم مرة على أخيه علي وهو خليفة في الكوفة فطلب منه أن يقضي عليه دينه وكان مقداره أربعين ألفاً، فأجابه علي: "ما هي عندي، ولكن أصبر حتى يخرج عطائي فإنه أربعة آلاف فأدفعه لك". فقال له عقيل: " بيت المال بيدك وأنت تسوفني بعطائك". فغادره وذهب إلى معاوية فأكرمه وقضى عليه دينه وزاده" (ابن طباطبا، محمد بن علي الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، دار المعارف، القاهرة، 1945، ص 76).

أمام هذين النموذجين من العقلية في ممارسة السياسة ليس من الصعب تفسير ما حدث بين معاوية وعلي من خلاف وصراع، وما آل إليه هذا الصراع في مرحلة لا يزال فيها غالبية المسلمين من الأعراب والأعاجم يصح فيهم قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْۖ . . .﴾ (الحجرات 14).

الدولة الأموية

في العام 41 هـ. تنازل الحسن بن علي بن أبي طالب عن حقه في الخلافة وبايع معاوية. وعرف هذا العام "بعام الجماعة" إذ استتب فيه الأمر لمعاوية بدون منازع، باستثناء الخوارج الذين رفضوا مبايعة معاوية واستمروا في تمردهم وخروجهم عن الطاعة له.

ولو ألقينا نظرة على خطبة معاوية التي ألقاها في أهل المدينة على أثر توليه الخلافة، وهي الخطبة الأولى له في عام الجماعة، لوجدنا فيها نوعاً من بيان حكومي، أو برنامج عمل، يختلف اختلافاً نوعياً عن برنامج أبي بكر ومن تبعه من الخلفاء الراشدين. يقول معاوية مخاطباً أهل المدينة: "أما بعد، فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا

مجالدة. ولقد رضيت لكم من ذلك قفاراً شديداً، وأردتها مثل سنيات عثمان فأبت علي، فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة: مواكلة حسنة ومشاربة جميلة. فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية. والله لا أحمل السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا ما يستشفي به القائل بلسانه فقد جعلت ذلك له دبر أذني وتحت قدمي. وإن لم تجدوني أقوم بحقكم كله فاقبلوا من بعضه، فإن أتاكم من خير فاقبلوه فإن السيل إذا زاد عني وإذا قل أغنى. وإياكم والفتنة فإنها تفسد المعيشة وتكدر النعم" (ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج4، ص 147).

يعترف معاوية في خطبته هذه بصريح العبارة أنه استلم السلطة العليا في الدولة بقوة سيفه وهو بذلك يكرس **مبدأ القوة** خلافاً لمبدأ الشورى الذي كان متبعاً سابقاً في اختيار الخليفة. ثم يعلن معاوية أنه لن يسلك مسلك أبي بكر ولا عمر ولا حتى عثمان، بل سيسسلك طريقاً جديداً، قائماً على **المنفعة المتبادلة** بين الحاكم والمحكوم (لي ولكم فيه منفعة): المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة. ثم يثير مبدأ آخر، ألا وهو أن الحاكم ليس بالضرورة أفضل من المحكوم لأن الحكم شيء والصفات الحميدة شيء آخر، أو على الأقل فإن هذا النوع من الحكم الذي يقترحه معاوية ليس بالضرورة حكم الأفضل ولكنه يؤكد أنه هو الأفضل لمثل هذا الحكم، (فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية)، ولا شك أن المفاضلة تعتمد المرجعية الدينية والمثل العليا التي جاء بها الدين الجديد، الإسلام. ومعاوية يعترف بأنه ليس أفضل المسلمين من حيث التقوى والدين. وهذا الموقف الذي يعلنه معاوية ليس بجديد،بل قد أعلنه أكثر من مرة خلال صراعه ضد خلافة علي. وقد جاء في خطبته إلى أهل الكوفة آنذاك: " يا أهل الكوفة، أتراني فاتلتكم على الصلاة والزكاة والحج. وقد علمت أنكم تصلون وتزكون وتحجون، لكني قاتلتكم لأتأمّر عليكم وعلى رقابكم، وقد أتاني الله ذلك وأنتم كارهون". (ابن أبي الحديد، ج4، ص6). لم يقاتل معاوية المسلمين باسم الدين أو من أجل الدين، بل قاتل باسم الإمارة ومن أجل الإمارة، باسم السلطة ومن أجل السلطة. إن موقف معاوية هذا من

السلطة يشكل منعطفا جذرياً في فهم الحاكم للسلطة ولعلاقة السلطة بالدين. لم تعد السلطة السياسية، أو السياسة عامة، أداة في خدمة الدين، بل صارت قائمة بذاتها ولذاتها، وإن لم يكن بالاستقلال التام عن الدين، فالدين هو التابع لها وليست هي التابعة له. وكما يتضح من خطبة معاوية في أهل الكوفة. "وقد أتاني الله ذلك وأنتم كارهون" إنه يستخدم اسم الله من أجل تبرير ما يفعله من أجل السلطة وليس في سبيل الله، طالما أن أهل الكوفة "يصلون ويزكون ويحجون". وسوف تتكرر المناسبات التي يستخدم فيها معاوية الدين، بما في ذلك النص القرآني والحديث والأحاديث الموضوعة والمنسوبة لتدعيم شرعية القوة بشرعية دينية، أو شبه دينية، ولتبرير كل تصرف سياسي وكأنه قضاء الله وقدره "وليس للعباد الخيرة من أمرهم"، كما سيحصل في توريث الخلافة ليزيد وجعلها ملكاً وراثياً تكرس طيلة حكم الأمويين ولم ينقضه العباسيون من بعدهم إنما نقلوه إلى بني العباس.

صحيح أن السلطة السياسية لم تعد في خدمة الدين، بل صارت تستخدم الدين من أجل أغراضها الدنيوية، ولكن هذه الأغراض الدنيوية ليست شراً كلها، إنما هي **منفعة متبادلة** بين الحاكم والمحكوم.

ومن المبادئ التي قام عليها حكم معاوية، كما ورد في خطبته الأولى في "عام الجماعة"، مبدأ أساسي آخر، ألا وهو أن "لا أحمل السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا ما يستشفي به القائل بلسانه فقد جعلت ذلك له دبر إذني وتحت قدمي". وهذا إعلان صريح لحرية الكلام، وحرية التعبير والنقد، بما في ذلك حرية العمل السياسي الذي لا يستخدم العنف المسلح. صحيح أن معاوية، والخلفاء الأمويين عامة من بعده، كانوا مضطرين إلى ترك هذا المجال، مجال التعبير الكلامي، مفتوحاً للتنفيس عن النقمة لدى المعارضين للحكم الأموي ولاحتواء هذه النقمة من أجل توظيف كل الجهود في محاربة الخارجين عن الولاء وفي متابعة الفتوحات من أجل تحقيق المزيد من الخراج للخزينة، ولكن لا بد من الاعتراف أن حرية الكلام هذه كانت ولا تزال من المطالب الأساسية للحركات الديمقراطية في عالمنا اليوم حيث الدساتير

الأكثر ديمقراطية تضمن، من حيث المبدأ، مثل هذه الحرية، وحيث الواقع مختلف كل الاختلاف. وإذا كان هذا من المبادئ المعلنة في خطبة معاوية، فهل كان الواقع والممارسات الفعلية لحكم معاوية تطبق مثل هذا المبدأ؟ تذكر المصادر عدداً من الروايات التي تفيد أن معاوية كان يستقبل خصومه السياسيين ويستمع إليهم ويتجادل وإياهم، حتى قبل أن يتولى الخلافة، وعندما كان لا يزال والياً على دمشق. ومشهور عنه أنه كان يقول: "إني لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطتنا" (ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج1، ص 6)، أو قوله: "لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت". وعندما سأله أحدهم: وكيف ذلك؟ قال : " كنت إذا شدوها خليتها وإذا خلوها شددتها" (المرجع نفسه).

جدير بالذكر هنا أن بوادر علم الكلام، والحركات الفكرية عامة، قد ظهرت في ظل الدولة الأموية، ذلك أن عدداً من الفرق الكلامية كان يجادل في شرعية الحكم الأموي نفسه، وقامت فرق تدافع عن هذه الشرعية وتبررها. أما المدافعون عن شرعية الحكم الأموي، وهم الأمويون وحلفاؤهم ومن بادلهم المنفعة، فقد تسلحوا بنظرية **الجبر** القائلة بتبرير الأمر الواقع واعتباره قضاء وقدراً من الله، وبالتالي فإن الإنسان مسير وليس مخيراً، ولا يزيد دوره عن التلقي السلبي لمشيئة الله. ولكن مقابل هذه النظرية قامت نظريات أخرى تقول بمسؤولية الإنسان عن أفعاله الأخلاقية والسياسية، وعرفت هذه النظريات **بالقدرية**.

من بين الدعائم الرئيسية التي قام عليها حكم معاوية، كان **العطاء** يحتل مكانة لا تقل أهمية عن القوة العسكرية أو عن المرونة السياسية. وتذكر المصادر أن معاوية كان يعطي ويغدق العطاء على خصومه السياسيين مثلما على أعوانه. فقد صالح معاوية عدداً من خصومه بإعطائهم كل ما كانوا يطلبون من مال، كما فعل مع عبدالله بن عباس والحسن بن علي والحسين وعبدالله بن جعفر بن أبي طالب. (أنظر الطبري، ج3، ص: 165- 168). ولم يقتصر عطاء معاوية على

خصومه، وهذا أمر طبيعي، فقد شمل حلفاءه من بني كلب أذ فرض لألفي رجل منهم عطاء سنوياً. (أنظر المسعودي، **مروج الذهب**، ج2، ص95). وكان إذا أحس بتعاظم نفوذ هذه القبيلة يسارع إلى إغداق العطاء على بني قيس وفرض عطاء لأربعة آلاف رجل منهم. وإذا ما اشتكت بنو كلب عاد لاسترضائها بمزيد من العطاء. كما خصص معاوية عطاء لفئة "القراء" والمحدثين، أو العلماء عامة، وبذلك كسب تأييد عدد منهم راحوا " ينظّرون"، كما نقول بلغة عصرنا، لسياسته ويضعون الأحاديث السياسية التي من شأنها أن تحصر الخلافة في بني قريش وتحديداً في الأمويين ومعاوية، ويروجون مثل هذه الأحاديث المنقولة عن معاوية نفسه (أنظر أحمد صالح العالي، **التنظيمات الاجتماعاية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**، ط المعارف، بغداد، 1953، ص44). ومع ظهور فئة العلماء، من قراء ومحدّثين زهاد وعباد، ظهرت أيضا فئة القضاة واصحاب الفتوى من بين العلماء وبصورة مستقلة عن الحكام. وهذه ظاهرة جديدة أيضاً بالمقارنة مع ما كان عليه الأمر في دولة الخلفاء الراشدين حيث كان الأمراء والعلماء فريقاً واحداً. وكذلك الأمر بالنسبة للرعية والجند، كما لاحظ ابن العربي: " كان الأمراء قبل هذا اليوم وفي صدر الإسلام هم العلماء، والرعية هم الجند، فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقاً والأمراء فريقاً آخر. ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر فتعارضت الأمور". (أنظر ابن الأوز، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ج1، ص391، بغداد، 1977). ويقول ابن خلدون في هذا الصدد: " ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم فعصوصبوا عليه واستماتوا دونه..." (ابن خلدون، **المقدمة**، ج2، ص544).

ويلاحظ مما تقدم إن حكم معاوية والأمويين عامة تميز عن حكم الخلفاء الراشدين بصورة ملموسة، وشكل منعطفاً جذرياً في تطور الدولة الإسلامية،

وعلى الرغم مما فيه من العودة إلى العصبية القبلية، فقد ظل الدين يشكل محوراً أساسياً من محاور الحياة السياسية والفكرية، بل إن السياسة والفكر مورسا من خلال النظر في المسائل الدينية، أو المسائل الكلامية، التي كانت موضع جدال بين الفرق الدينية المخلتفة، هذه الفرق التي سنتناولها بالحديث في الفقرة التالية عند الحديث عن أشكال المعارضة للحكم الأموي.

أشكال المعارضة للحكم الأموي

كان مقتل عثمان بمثابة الشرارة التي أشعلت نار الفتنة بين المسلمين، حيث تجابهت جيوش إسلامية فيما بينها لأول مرة في تاريخ الإسلام. وسوف يكون لهذه الفتنة آثارها الحاسمة على كل مراحل التاريخ الإسلامي وإلى يومنا هذا. ولذلك فإن الفترة الواقعة ما بين عام 35 هـ (تاريخ مقتل عثمان) وعام الجماعة (41هـ) شهدت بداية تكون الأحزاب السياسية والفرق الدينية في وقت كان فيه الدين والسياسة صنفين لا يفترقان، وكانت العلاقة بينهما تجتاز حالة توتر لعلها من أعنف ما شهدته علاقة السياسة بالدين، أو علاقة الدين بالسياسة، وفي هذه المرحلة بالذات وقع الانقلاب الذي أدى إلى غلبة أحد طرفي العلاقة على الطرف الآخر، بعد أن كانت السياسة هي الخاضعة للدين، صارت هي صاحبة الهيمنة.

من الظواهر التي أفرزتها الفتنة، وخلال الصراع العنيف الذي دار بين طلحة والزبير من جهة وعلي بن أبي طالب من جهة أخرى، هذا الصراع الذي انتهى في موقعة الجمل بانتصار علي على خصومه، ظاهرة رفض الفتنة والدعوة إلى اجتناب الاقتتال بين المسلمين. انتشرت هذه الظاهرة في أوساط القراء والمحدّثين، حيث راجت الأحاديث التي تحذر من الفتنة، وبرز على رأس هذه الظاهر أبو موسى الأشعري. وتقول بعض الروايات إنّ تسمية الاعتزال والمعتزلة تعود في الأصل إلى جماعة المحدثين الذين اعتزلوا القتال في صفوف أي من الطرفين المتحاربين، ثم تطور الموقف لاحقاً إلى فرقة كلامية معروفة باسم فرقة المعتزلة، اشتهر عنها تغليب العقل في الأمور التي يتعارض فيها العقل والنقل.

أما الفرقة التي انتظمت على شكل تنظيم حزبي سياسي فكانت **الخوارج** الذين عرفوا بهذا الاسم لأنهم خرجوا على طاعة علي بن أبي طالب، بعد أن كانوا مؤيدين ومناصرين له، بمجرد قبوله بالتحكيم ورفعوا شعار "لا حكم إلا لله". رفض الخوارج الرجوع مع علي إلى الكوفة بل توجهوا إلى مكان يسمى "حروراء" حيث انتخبوا من بينهم أميراً للقتال وأميراً للصلاة ولم يطل بهم الأمر حتى بايعوا أحد كبارهم بالخلافة ورفعوا شعار: "الخلافة حق لكل عربي حر" في البداية، وعندما اتسعت صفوفهم لتشمل جموعاً من الموالي طوروا شعارهم هذا وبدلوه بشعار: "الخلافة حق لكل مسلم عادل حراً كان أو عبداً" (الشهرستاني، **الملل والنحل**، القاهرة 1968، ج1، ص116).

ثم إن الخوارج هم أول من طرح مسألة الكفر والإيمان كمسألة كلامية على بساط الجدل. فاعتبروا كل من قبل التحكيم أو شارك فيه أو سكت عنه بمنزلة الكافر وتلزم محاربته، ودعوا إلى محاربة كل من علي ومعاوية وكل من لا يتفق معهم في الرأي. وأعلنوا ثورتهم الدائمة ضد الحكم الأموي. وكانت منهم فرقة الأزارقة، أتباع نافع بن الأزرق المتوفي سنة 60 هـ، وفرقة الأباظية أتباع عبدالله بن يحيى الأباظي الذي استولى على اليمن في أواخر عهد الدولة الأموية سنة 129 هـ. واستمرت ثورة الخوارج ضد الأمويين حتى سقوط الدولة الأموية.

ومن الفرق التي رفضت موقف الخوارج فرقة اعتبرت أن الحكم على المسلم بالكفر أو بالإيمان بسبب اشتراكه في الفتنة مع هذا الطرف أو ذاك أمر يعود لله وحده. وامتنعت هذه الفرقة عن تكفير أي من الطرفين وعرفت باسم "المرجئة" لأنهم أرجأوا هذا الحكم إلى الله. وتميز موقف هذه الفرقة على الصعيد السياسي بشيء من الحياد تجاه السلطة الأموية. وقد انبثقت عن هذه الفرقة جماعات وصفت بالمرجئة الجبرية انحازت إلى تأييد الحكم الأموي والقول بالجبر الذي صار بمثابة العقيدة الرسمية للدولة الأموية. ومن المرجئة من وصف بالمرجئة الدهرية وكانوا من المعارضين للعقيدة الجبرية وبالتالي للحكم الأموي.

أما الجبرية فقد تمثلت قبل كل شيء بمزاعم الأمويين، بدءاً من معاوية، بأن الله ساق إليهم الخلافة قضاء وقدراً، وبعلم سابق منه بذلك منذ الأزل، وبالتالي فإن الله هو المسؤول عن كل ما ارتكبه هذا الخليفة أو ذاك من الأمويين من الأعمال. ووجد من يروي الأحاديث التي تذهب إلى تأكيد هذه المزاعم مثل "إن هذا الأمر بدأ رحمة ونبوة، ثم يكون رحمة وخلافة، ثم كائن ملكاً عضوضاً، ثم كائن عتواً وجبرية وفساداً في الأرض، يستحلون الحرير والفروج والخمور ويرزقون على ذلك وينصرون حتى يلقوا الله عز وجل" (**البداية والنهاية**، ج8، ص121) أو "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً بعد ذلك" (الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، **الإبانة عن أصول الديانة**، القاهرة، 1977، ص259). وغير ذلك من الأحاديث المنسوبة لمعاوية نفسه. وظهرت نظريات تقول بإن الخليفة إذا ما ارتكب معصية فحسابه يختلف عن حساب غيره من المسلمين العاديين، ووضعت أحاديث لتبرئة وتبرير تصرفات الخلفاء الأمويين، وإن هذه التصرفات لا تنزع عنهم صفة الإيمان.

وقامت نظريات عرفت باسم القدرية ترد على الجبرية وتنفي الصفات الإنسانية عن الله، إذ لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه، لأن هذا العلم يتعارض مع ضرورة العدل الإلهي، والعدل الإلهي يقضي بمحاسبة كل الناس بالمساواة، كما يقضي بأن يكون الإنسان مسؤولاً عن اعماله التي يفعلها بسابق علم منه وترفع عنه المسؤولية في حال جهله ما يفعل. والقول بالجبر يتعارض مع الثواب والعقاب. وتذكر المصادر أن الحسن البصري كان أول من اعترض على القول بالجبر. وتقول الرواية إنّ أحدهم سأل الحسن "يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون ويفعلون، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله" فكان جواب الحسن البصري" كذب أعداء الله" (ابن قتيبة، **كتاب المعارف**، ص 441). وكان للحسن البصري مكانته المرموقة في أوساط المحدثين والعلماء، كما أن كل الفرق الإسلامية تعتبره مرجعاً ومحلاً للثقة. ومعروف أنه كان على علاقة وثيقة بالخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز الذي أحدث إصلاحات عديدة ويشهد له المؤرخون

بأنه " خامس الراشدين" وأنه "عمر الثاني". وحفظت لنا المصادر مراسلات بين عبد الملك بن مروان والحسن البصري في موضوع القدر، حيث يؤكد هذا الأخير مسؤولية الإنسان عن أفعاله، ويذكر بالآيات التي تشهد على ذلك، ويرد على القائلين بالجبر الذين يأخذون بظاهر بعض الآيات. (أنظر **رسائل العدل والتوحيد**، نشره محمد عمارة، القاهرة 1971، ص82-89). كما تذكر المصادر مجادلة الحسن البصري للحجاج، وكيف أن الحسن كان ينتقد تصرفات الحجاج في البذخ والإسراف. وعلى يد الحسن البصري تتلمذ أصحاب المدارس الكلامية وعدد من شيوخ الصوفية.

ومن القائلين بالقدرية أيضاً عمرو المقصوص الذي تقول عنه المصادر إنه كان استاذاً لابن يزيد، معاوية الثاني. وإن هذا الأخير استشار استاذه في تولي الخلافة بعد وفاة يزيد فأشار عليه "إما أن تعدل وإما أن تعتزل". فاختار معاوية الثاني الاعتزال بعد أن استدعى الناس وبني أمية وخطب فيهم قائلاً: "انا قد بلينا بكم وابتليتم بنا، وإن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق، فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتهناً بعمله، ثم تقلده أبي ولقد كان غير خليق به فركب ردعه واستحسن خطأه. لا أحب أن ألقى الله بتبعاتكم، فشأنكم وأمركم ردوه من شئتم. فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبنا منها وإن كانت شراً فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها". وتقول الرواية إنّ بني أمية وثبوا على عمرو المقصوص واتهموه "أنت أفسدته وعلمته. ثم دفنوه حياً"، وأن معاوية الثاني مات مسموماً بعد أربعين يوماً من ذلك، وفي رواية أخرى قيل طعن. (أنظر المقدسي، محمد بن طاهر، **البدء والتاريخ**، ج6. ص17. والمسعودي، **مروج الذهب**، ج2، ص83).

أما غيلان الدمشقي فقد اشتهر بمعارضته للعقيدة الجبرية كما اشتهر بمعارضته للسياسة الأموية على أكثر من صعيد. وتذكر المصادر أن عمر بن عبد العزيز قرَّبه وعرض عليه أن يختار وظيفة فاختار "بيع الخزائن ورد المظالم"، وعندما أخرج خزائن بعض رجال أهل الدولة، مرة، راح يهتف في الناس: "تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف

رسول الله في أمته بغير سنته وسيرته...من يعذرني ممن يزعم إن هؤلاء كانوا أئمة الهدى...وهذا متاعهم والناس يموتون جوعاً"، ويقال إنه حرض على الثورة في أرمينيا في عهد هشام بن عبد الملك وكانت نهايته بأمر من هذا الخليفة. (أنظر ابن المرتضى، **المنية والأمل**، ص16-17).

إلى جانب المعارضة الكلامية للحكم الأموي، قامت معارضة سياسية مسلحة لم تقتصر على الخوارج وحسب، بل شملت قطاعات واسعة من العرب والموالي. وبدأت هذه المعارضة في عهد معاوية نفسه عندما أراد أن يورث الخلافة لابنه يزيد. فقد استطاع معاوية أن يحصل على مبايعة الأنصار ليزيد كوليّ للعهد باستثناء الحسن بن علي وعبدالله بن الزبير اللذين رفضا مبايعة يزيد. وقد جاء معاوية بنفسه إلى المدينة لإقناع أهلها بمبايعة يزيد وخطب فيهم قائلاً: "لقد قلتم وقلتم وإنه ذهبت الآباء وبقيت الأبناء فابني أحب إلي من أبنائهم مع أن ابني إن قاولتموه وجد مقالاً. وإنما كان هذا الأمر لبني عبد مناف لأنهم أهل رسول الله، فما مضى رسول اللهﷺ ولّى الناس أبا بكر وعمر من غير مصون الملك ولا الخلافة، غير أنهما سارا بسيرة جميلة، ثم رجع الملك إلى بني عبد مناف، فلا يزال فيهم إلى يوم القيامة ولقد أخرج الله يا ابن الزبير وأنت يا ابن عمر. فأما ابنا عمي هذان (عبدالله بن عباس وعبد الله بن جعفر) فليسا بخارجين من الرأي إن شاء الله". (ابن قتيبة، **الإمامة**، ج1، ص174).

بعد موت معاوية توالت الثورات ضد حكم يزيد. وكانت ثورة الحسين بن علي أولى هذه الثورات، وانتهت بمجزرة كربلاء التي استشهد فيها الحسين وعدد كبير من أبناء أهل بيت النبي بعد أن قاتلوا بشجاعة خارقة. وتجمع المصادر على أن هذه المذبحة كانت من أشنع ما ارتكب في التاريخ الإسلامي من المجازر.

وكانت ثورة عبدالله بن الزبير ضد يزيد واستمرت بعد موت هذا الأخير، وظفر ابن الزبير بعد ذلك بمبايعة الحجاز والعراق واليمن ومصر، وبايعته القيسية في الشام بزعامة الضحاك بن قيس نكاية بالأمويين الذين قربوا اليمانية، فاجتمع الأمويون وعمالهم وأنصارهم من قبيلة كلب اليمانية في الجابية غير بعيد

من دمشق واختاروا مروان بن الحكم خليفة. ومروان هذا ينتمي إلى أمية ولكن من أبي العاص وليس من حرب الذي منه أبو سفيان، وهو أخ لعثمان. ونشب صراع ما بين القيسية واليمانية في مرج راهط كتبت فيه الغلبة لليمانية وبايعت دمشق الخليفة الأموي مروان الذي تمكن من هزيمة جيش ابن الزبير الذي بعث به إلى الشام بقيادة أخيه مصعب لإخضاعها. ولقد استمرت ثورة ابن الزبير حتى بعد موت مروان بن الحكم.

كذلك بدأت في أيام مروان ثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي في الكوفة، وهو كان يدعو إلى محمد بن علي بن إبي طالب، المعروف بابن الحنفية نسبة إلى أمه. وحققت ثورة المختار انتصارات على جيش الأمويين وأخذت بالثأر من قتلة الحسين. ودار الصراع بين المختار وأتباعه من جهة وعبد الله بن الزبير من جهة أخرى، وانتهى إلى مقتل المختار.ولم تنته ثورة ابن الزبير إلا على يد الحجاج بن يوسف الثقفي في عهد عبد الملك بن مروان، وقد استغرقت تسع سنين.

وفي هذا السياق لا بد من الإشارة إلى دور الموالي المسلمين من أصل غير عربي، في دعم هذه الحركات المعارضة للأمويين، خاصة وأن عدد الموالي قد تعاظم في الكوفة والبصرة وخراسان، إضافة إلى أن وضعهم الاقتصادي والاجتماعي في ظل حكم الأمويين كان يجعهلم بين الناقمين على هذا الحكم، فكانوا يشكلون موضوعياً القاعدة العريضة للعمل الدعائي والتحريضي للحركات السياسية المعارضة بدءاً من الخوارج إلى حركة المختار. وجدير بالذكر أيضاً أنّ الجيل الثاني من الموالي قد قدم عدداً كبيراً من المهتمين بالعلم والحديث والذين صار لهم دور هام في فئة العلماء والقراء، ذلك أن هذا المجال كان المنفذ الوحيد المفتوح أمامهم لتحقيق طموح الطامحين منهم. فهذا الحسن البصري، والده مولى لزيد بن ثابت الأنصاري، الصحابي الشهير، وأمه مولاة لأم سلمة زوجة النبي. وغيلان الدمشقي كان مولى لبني مروان. وكانت مسألة المساواة بين جميع المسلمين في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الأصل العربي أو الأعجمي من المسائل النظرية والعملية التي

جابهت كل الفرق الكلامية والسياسية. لقد رأينا كيف أنّ الخوارج طوروا شعارهم في الخلافة من " حق لكل عربي حر" إلى " حق لكل مسلم عادل"، بسبب تأثير المسلمين من غير العرب في حركتهم ورغبة في كسب تأييد أوسع في صفوف الموالي من المسلمين غير العرب.

كما أن الأمويين أنفسهم، بما في ذلك معاوية، أدركوا أهمية تعاظم دور الموالي في الحياة السياسية والاجتماعية لا في العراق وخراسان وحسب، بل حتى في الشام وفي عهد معاوية نفسه. وتذكر المصادر أنّ معاوية " دعا الأحنف بن قيس وسمرة بن جنب - وهما من زعماء العرب - فقال : إني رأيت هذه الحمراء قد كثرت، وأراها قد طعنت على السّلف وكأني أنظر إلى وثقة منهم على العرق والسلطان. فقد رأيت أن أقتل شطراً وأدع شطراً لإقامة الأسواق وعمارة الطريق فما ترون؟ فقال الأحنف" أرى أن نفسي لا تطيب: أخي لأمي وخالي ومولاي. وقد شاركناهم وشاركونا في النسب" (ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج2، ص 326-327). وهذا الحجاج، عندما كان والياً على العراق في عهد عبد الملك بن مروان يأمر عامله بالبصرة بنفي الموالي من النبطيين لأنه يرى فيهم " مفسدة الدين والدنيا" وقائده المهلب بن أبي فرة يحرض جنده ضد الخوارج بقوله" فإنما هم مَهَنَتَكُم وعبيدكم، وعار عليكم ونقص في أحسابكم وأديانكم أن يغلبكم هؤلاء على فيئكم ويطأوا حريمكم". (المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، **الكامل**، القاهرة 1956، ص192).

استمرت الدعوة لآل محمد من أبناء علي، وبعد هزيمة المختار بن أبي عبيد الثقفي الذي كان يدعو إلى محمد ابن الحنفية، تواصلت هذه الدعوة نفسها على أساس التنظيم السري والتقية بانتظار الظرف المؤاتي للخروج بالدعوة إلى العلن. وبعد محمد ابن الحنفية تزعم الدعوة ابنه عبدالله الملقب أبي هاشم. وتقول الروايات إنّ عبدالله عهد بالتنظيم السري من بعده إلى علي بن عبدالله بن العباس عم الرسول. وذلك بعد أن دس له أعداؤه من الأمويين السم في الطعام خلال زيارته إلى سليمان بن عبد الملك، الخليفة الأموي (96-99هـ). فما أحس أبو هاشم بالتسمم قصد قرية الحميمة حيث يقيم علي بن عبدالله بن

العباس وعهد إليه بوثاق التنظيم السري واسماء الدعاة على أن يتسلم أمر الدعوة ابنه محمد الذي كان لا يزال صغيراً، ذلك أن أبا هاشم لم يكن له أولاد. وهكذا انتقلت الدعوة إلى بني العباس. ومن محمد إلى ابنه إبراهيم المعروف باسم إبراهيم الإمام. وفي زمن هذا الأخير قويت الدعوة وصارت شبه علنية، وتوافر لها قائد عسكري وسياسي معروف باسم أبي مسلم الخراساني الذي استطاع أن يسيطر على ولايات عديدة وأن يهزم جيوش الأمويين وأن يسقط الحكم الأموي ويعين أول خليفة عباسي: أبو العباس المعروف بالسفاح. وبذلك بدأ عهد جديد في الدولة العربية الإسلامية معروف باسم دولة العباسيين اعتباراً من سنة 132هـ.

الدولة العباسية

لن ندخل في تفاصيل أسباب سقوط الدولة الأموية وأسباب نجاح الثورة العباسية؛ فلا شك أن الحكم الأموي كان يعاني من ضعف وتضعضع في الفترة التي سبقت قيام الثورة العباسية مباشرة. فبعد وفاة هشام بن عبد الملك سنة 125 هـ نشب الخلاف بين القبائل العربية ما بين مؤيد للوليد بن يزيد، الخليفة الجديد، ومؤيد لابن عمه يزيد بن الوليد بن عبد الملك، وقتل في هذه الاضطرابات الخليفة، ولم يحظ منافسه بمبايعة كل القبائل، ولم تتجاوز خلافته الستة أشهر، وخلفه بعد موته أخوه إبراهيم بن الوليد. لقد كان مروان بن محمد ينافس إبراهيم على الخلافة، التي صارت إلى مروان سنة 127هـ. فاضطر إلى نقل عاصمته من دمشق إلى حران، ولكن الاضطرابات لم تهدأ.

يضاف إلى ذلك أن النقمة على الحكم الأموي كانت تزداد في أوساط حركات المعارضة من العرب والموالي، هذه الحركات التي كانت تستفيد من دروس التجارب المتراكمة في الثورة والتمرد ضد السلطة الأموية. أما الحركة التي ورثت ثورة المختار فقد انتقلت إلى العمل السري في التنظيم والدعاية والتحريض، وتركزت دعوتها إلى آل محمد على مبدأ **المساواة** بين العرب وغير العرب على أساس الإسلام، ولم تخصص واحداً من آل محمد تدعو له بل

كانت تدعو إلى الرضا من آل محمد، أي إلى من **يختاره** آل محمد **ويجمعون** عليه عندما تنتصر الدعوة ويحين وقت ظهوره إلى الناس، وقبل ذلك الحين تقتضي السرية أن يخرج ممثل عنه. ومثلما خرج المختار واعتبر نفسه "أميناً ووزيراً، ومنتخباً وأميراً" بالنيابة عن محمد بن الحنفية، كذلك خرج "وزير آل محمد" إلى العلانية في سنة 127هـ في منطقة خراسان، حيث كان التنظيم السري للدعوة منتشراً انتشاراً واسعاً، وكانت الدعوة تلاقي استعداداً كبيراً في أوساط الموالي الناقمين على الحكم الأموي. وإذا كان لا بد من كلمة عن هذا الوزير، أو الأمير الذي قاد الثورة في خراسان ضد السلطة الأموية وسار بها من نصر إلى نصر حتى النصر النهائي، فيجب الإشارة إلى ما تنقله المصادر العباسية ضد الأمويين. تذكر المصادر أن أبا مسلم الخراساني قبل أن يلتحق بإبراهيم الإمام ابن محمد ابن علي بن عبدالله بن العباس، كان "على مذهب الكيسانية واقتبس من دعاتهم العلوم التي اختصوا بها، وأحس منهم أنَّ هذه العلوم مستودعة فيهم، فكان يطلب المستقر فيه، فبعث إلى الصادق جعفر بن محمد رضي الله عنهما: إني قد أظهرت الكلمة ودعوت الناس من موالاة بني امية إلى موالاة أهل البيت، فإن رغبت فيه فلا مزيد عليك. فبعث إليه الصادق رضي الله عنه: ما انت من رجالي ولا الزمان زماني". (الشهرستاني، ج1، ص154). وبعد ذلك اتصل بالدعاة العباسيين، الذين كانوا كيسانية في الأصل، في الكوفة، وانخرط في دعوتهم حتى رأوا فيه كفاءة وذكاء فاصطحبه إبراهيم بن محمد العباسي وجعله مولاه وبدل اسمه (بعد أن كان اسمه إبراهيم وكان مولى من موالي بني عجل، من أصل فارسي) فدعاه عبد الرحمان بن مسلم ثم كناه بأبي مسلم وبذلك رفع منزلته الاجتماعية (أنظر المرجع السابق نفسه).

ولم تفرق الدعوة العباسية قبل انتصار ثورتها بين شرعية بني العباس وهم أبناء عم النبي وشرعية أبناء علي، بل كانت تؤكد على الجمع بين هذه وتلك من خلال وصية أبي هاشم، عبدالله بن محمد ابن الحنفية إلى محمد بن علي ابن عبدالله بن عباس، وهذا الأخير وصى إلى ابنه إبراهيم المعروف بالإمام. وبما أن إبراهيم الإمام قد وقع في أسر الأمويين إبان الثورة العباسية وأحس

أنهم قاتلوه فقد وصى إلى أخيه عبدالله المعروف بأبي العباس وهو أول خليفة عباسي والملقب بالسفاح بسبب المجازر التي ارتكبت باسمه ضد الأمويين وأنصارهم. هذه هي الرواية العباسية قبل انتصار ثورتهم. ولكن ما إن استتب لهم الأمر حتى استأثروا بالحكم واكتفوا بالقول بالشرعية لبني العباس دون غيرهم من بني هاشم. وحجتهم في ذلك أن العم أحق بالوراثة من ابن العم ومن أبناء البنات، فهذا المنصور يرد على محمد بن عبدالله بن الحسن بن علي بن أبي طالب، المعروف باسم "النفس الزكية": "أما بعد فقد بلغني كلامك وقرأت كتابك فإذا جل فخرك بقرابة النساء لتضل به الجفاة والغوغاء، لم يجعل الله النساء كالعمومة والآباء ولا كالعصبة والأولياء لان الله جعل العم أباً...، أما قولك إنكم بنو رسول الله ﷺ فإن الله تعالى يقول في كتابه: ما كان محمد أباً لأحد منكم من رجالكم (الشعراء 227)، ولكنكم بنو ابنته، وأنها لقرابة قريبة، ولكنها لا تحوز الميراث ولا ترث الولاية ولا تجوز لها الإمامة فكيف تورث بها". (الطبري ج4، ص432).

أما أبو جعفر المنصورفكان ثاني الخلفاء العباسيين بعد أخيه أبي العباس (132-136هـ) الذي لم تطل مدة خلافته، ويعتبر المؤسس الفعلي للدولة العباسية، خاصة وأنه تخلص من أبي مسلم الخراساني الذي كاد يستأثر بالسلطة لنفسه. ولو نظرنا إلى إحدى خطبه الأولى بعد توليه الخلافة وقارنا ذلك مع خطبة معاوية أو مع خطبة أبي بكر في المناسبة نفسها، لتبين لنا التحول الجديد في تأسيس الدولة والعقلية التي تقوم عليها الدولة العباسية بالمقارنة مع الدولة الأموية التي سبقتها أو دولة الخلفاء الراشدين قبل ذلك. يقول أبو جعفر: "أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه. قد جعلني الله عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني. فارغبوا إلى الله أيها الناس وسلوه في هذا اليوم الشريف... أن يوفقني للصواب ويسددني للرشاد ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم ويفتحني

لأعطياتكم وقسم أرزاقكم بالعدل عليكم إنه سميع مجيب". (الطبري، ج4، ص 533).

نرى في هذه الخطبة نقضاً للأسس السابقة التي قام عليها حكم الأمويين وخاصة كما وردت في خطبة معاوية التأسيسية من المنفعة المتبادلة بين الحاكم والمحكوم والقضاء والقدر، وغير ذلك، كما أن فيها نقضاً لمبدأ الشورى الذي قامت عليه دولة الخلفاء الراشدين وخاصة كما نصت عليه خطبة أبي بكر التأسيسية "فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني". بل على العكس من ذلك إن الأسس التي يحددها المنصور، والخلفاء العباسيون عامة، تقطع كل صلة ما بين الحاكم والمحكوم وتجعل من الله وإرادته ومشيئته وسيطاً بين الحاكم والمحكوم. فكل ما يقوم به الحاكم ليس إلا عملاً بهذه المشيئة وتنفيذاً لهذه الإرادة، وإذا ما كان للناس، المحكومين، من أمر فليس لهم إلا سبيل واحد، ألا وهو التوجه إلى الله ليتدخل عند الخليفة، الذي هو سلطان الله في أرضه، ليلهمه الرأفة والإحسان بهم وتقسيم الأرزاق بالعدل.

هناك تخلٍّ عن نظرية الجبر والقضاء والقدر التي اعتمدها الأمويون سابقا وتبنٍّ لنظرية جديدة أقوى منها تقول بالإرادة الإلهية والمشيئة الإلهية في كل ما يقوم به الخليفة، خلافاً لما يقوم به الناس الآخرون. إن العقلية الجديدة في الحكم تضع الخليفة في موضع القداسة التي تجعله أقرب إلى الألوهية منه إلى البشرية إلى درجة أن الله نفسه بقوم بدور الوسيط بين الناس من جهة والخليفة من جهة أخرى. واقتضى هذا الارتقاء بمكانة الخليفة إلى منزلة القداسة أن تقوم بينه وبين عامة الناس حلقات من الوسطاء، من فئة الخاصة وخاصة الخاصة وصولاً إلى الوسيط المباشر من جهة الدنيا في شخص الوزير، وهذا منصب تكرس منذ بداية الدعوة العباسية في المرحلة السرية واستمر لاحقاً طيلة عهد العباسيين.

وكان منصب الوزير يتيح لصاحبه أن يمارس السلطة كل السلطة باسم الخليفة، الأمر الذي دفع بعض الوزراء من ذوي الشخصية القوية وفي ظروف ضعف موقف الخليفة، إلى التمادي في التسلط إلى حد قتل الخليفة، واختيار

ولي العهد، أو إلى حد نشوب صراع عنيف بين الخليفة ووزيره، صراع ينتهي بغلبة الأقوى.

وبعد منصب الوزير ظهر منصب آخر يضاهي مرتبة الوزير في الصراع على السلطة مع الخليفة، وهذا ما عرف بمنصب أمير الأمراء وهو بمثابة قائد الجيوش. ويمكن القول إن باب التسلط الذي دخل منه أمير الأمراء هو نفسه الباب الذي دخل منه الوزير، أي تلك الشقة الواسعة التي أقامها الخلفاء العباسيون منذ بداية عهدهم بين منصب الخليفة وعامة الناس. وإذا كان لا بد من مناصب وسيطة ما بين الخليفة وعامة الناس، وهذا أمر حتمي، فإنَّ الخطورة كل الخطورة كانت في حجب الحاكم نفسه عن المحكومين، والتعالي عن منزلة البشر إلى منزلة القداسة والألوهية. وبعد استحداث منصب أمير الأمراء كان استحداث منصب السلطان إلى جانب الخليفة، الأمر الذي جعل من الخلافة مجرد اسم على غير مسمى، صورة شكلية مجردة عن أية سلطة فعلية.

ولكن لا بد من الإشارة إلى أن بداية الحكم العباسي تميزت بنوع من الانفتاح على مختلف القوى الاجتماعية والسياسية والفكرية، الأمر الذي أتاح الفرصة للازدهار العلمي والثقافي عامة في عهد أبي جعفر نفسه وفي عهد المأمون أيضاً. وذلك أنّ القوى المعارضة للحكم الأموي السابق كانت على علاقة تحالف مع الحركة العباسية قبل انتصار الثورة، واستمر هذا التحالف إلى حين.

وتفيد المصادر التاريخية أن العباسيين في أول عهدهم كانوا على صلة وثيقة مع مفكرين من فرق المعتزلة الذين حاربوا النظرية الجبرية وقالوا بالقدر، أي بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله الأخلاقية والسياسية وبتنزيه الله عن الظلم البشري، كما قالوا بالعدل الإلهي في الآخرة كما في الدنيا؛ وأعطوا مكانة أساسية للعقل في الحكم على أمور الدنيا؛ فهذا عمرو بن عبيد، وهو أحد أصدقاء واصل بن عطاء المشهور بأنه مؤسس فرقة المعتزلة، كان على صداقة مع أبي جعفر المنصور قبل قيام الدولة العباسية وبعد ذلك. ويروى أن عمرو بن عبيد قد وعظ أبا جعفر وهو خليفة، وكان هذا الأخير يقول له: "فما

أصنع، قد قلت لك خاتمي في يدك فتعال وأصحابك فاكفني"؛ وكان عمرو يرد عليه بقوله: "أدعنا بعدلك تسخ لك أنفسنا بعونك. ببابك ألف مظلمة أردد منها شيئاً نعلم أنك صادق". وفي رواية أخرى قال المنصور: "أعني بأصحابك يا أبا عبيد" فأجابه عمرو: "ارع علم الحق يتبعك أهله" (ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج3، ص99. وانظر أيضاً المسعودي، **مروج الذهب**، ج2،ص313).

ومعروف أن شأن المعتزلة قد تعاظم في ظل الحكم العباسي وقد كانوا الأعوان المقربين للمأمون، ويشهد تاريخ الفكر والفلسفة للمأمون بالدور العظيم الذي كان له في تشجيع العلوم عامة والترجمة للآثار العلمية المعروفة في عصره من الثقافات الأجنبية إلى اللغة العربية.

وقد وصل الأمر بالمأمون وأصحابه من المعتزلة أن زجوا بالسلطة العليا في الدولة، وهي سلطة الخليفة، في شؤون نظرية وعقائدية دينية مثل مسألة خلق القرآن أو قدمه، ومارسوا قمعاً شديداً ضد من يخالفهم الرأي في هذه المسألة. وأشهر مثال على ذلك ما عرف في التاريخ العقائدي الإسلامي باسم "محنة خلق القرآن" أو "محنة ابن حنبل". وكان موقف المعتزلة هذا من جملة الأسباب التي دفعت بخصومهم بعد وفاة المأمون إلى التشدد في محاربتهم وفي محاربة الاتجاه العقلي، أو العقلاني، عامة.

وقد تميز العصر العباسي الأول بأنه شهد تدوين العلوم الدينية من حديث وتفسير وفقه. وتأسست في هذا العصر المدارس الفقهية والمدارس الكلامية والفلسفية.

أما في مجال الفكر السياسي فقد ترجم العديد من الكتب من الفارسية إلى العربية، كما وضعت كتب بتأثير من الفكر الفارسي تكرس ما عرف لاحقاً باسم " الآداب السلطانية" في كتب ابن المقفع مثلاً: "الأدب الصغير" و"الأدب الكبير" و"رسالة الصحابة". ويذكر أيضاً كتاب "التاج في أخلاق الملوك" المنسوب إلى الجاحظ.

ويلاحظ المؤرخون أن الأفكار السياسية التي سادت هذا العصر تشكل نوعاً من العودة إلى النموذج الفارسي في الحكم الفردي المطلق وما يقتضيه من

حلقات وسيطة بين الحاكم والمحكوم لا بهدف المشورة واقتسام السلطة مع الحاكم بل بهدف التعالي بمنصب الحاكم إلى مصاف "ملك الملوك" والمماثلة بين الله والملك، كما كان الأمر في كل الحضارات القديمة السابقة على الإسلام في فارس أو في مصر الفرعونية أو بابل وأكاد وسومر. أما في العصور الحديثة فقد استمر النموذج المقدس للحاكم في شكل الملكية المطلقة كما تمثلت في شخص لويس الرابع عشر في فرنسا مثلاً. ومثل هذا النموذج في السطلة الفردية المطلقة يتوقف على شخصية الحاكم، فإما أن يكون " حاكماً مستنيراً" أو "طاغية مستبداً". وفي كلتا الحالتين يغيب دور المؤسسات ودور ما يسمى اليوم بالمجتمع المدني.

حركات المعارضة للحكم العباسي

كما ازدهرت الحركات الفكرية والعلمية والفلسفية في العصر العباسي الأول كذلك ازدهرت الحركات السياسية المعارضة للحكم العباسي بدءاً من التنظيمات السرية القائلة بعدم شرعية الخليفة العباسي والدعاية إلى خلافة شرعية تعود للإمام المهدي المنتظر وبالتالي إلى تهيئة الناس والتبشير بمدينة أهل الخير، مروراً بالحركات الثورية التي دعت إلى التمرد ومارسته ضد سلطة الخلافة العباسية، وصولاً إلى تلك التي أقامت دولاً أو دويلات مستقلة عن الخلافة في المناطق البعيدة. وتعاظم شأن هذه الحركات المعارضة في الفترات التي ضعفت فيها السلطة المركزية بسبب الصراعات الحادة التي كانت تنشب بين الخلفاء والوزراء، أو بين الخلفاء وقادة الجيوش. وقد طبع هذا النوع من الصراع العصر العباسي بطابعه منذ البداية، إذ إن العباسيين استعانوا منذ بداية حكمهم، وحتى قبل ذلك في فترة العمل السري الممهدة للثورة، بقادة عسكريين من الفرس، أولاً، ثم من الترك. وكان الخليفة من أجل دعم سلطته بحاجة إلى هؤلاء القادة، الذين أحسّوا أنهم هم أصحاب السلطة الفعلية ولكنهم بحاجة إلى الاحتفاظ بالخليفة العباسي لإضفاء الشرعية الدينية على سلطتهم الفعلية العسكرية والإدارية.

من أهم هذه الحركات المعارضة تذكر المصادر حركة الصيادين والشطار، وثورة الزنج، وثورة القرامطة، كما استمرت ثورة الخوارج وثورات الشيعة. وإذا ما كانت ثورات الشيعة والخوارج تقوم على أساس عقائدي ديني سياسي فإن حركة العياريين وثورة الزنج وثورة القرامطة تميزت بالمضمون الاجتماعي الغالب عليها، على الرغم من أن قيادات هذه الثورات كانت في الغالب أقرب إلى الفكر الشيعي منها إلى الفكر السني الرسمي.

أما حركة **الصيادين والشطار** فكانت أشبه ما يكون بتنظيمات مهنية تجمع الصناع من مهن مختلفة وتحرضهم ضد الأغنياء وضد السلطة. تذكر المصادر أن هذه الحركة خرجت سنة 196-197هـ بتنظيم شبه عسكري للدفاع عن بغداد ضد الجيش الخراساني الذي أرسله المأمون لمحاصرة بغداد أثناء صراعه مع الأمين. كما أن صناع المنسوجات القطنية والحريرية تمردوا ضد دفع ضريبة العشر التي فرضت عليهم سنة 374هـ، وأجبروا السلطة المركزية على إلغاء هذه الضريبة التي أعيد فرضها سنة 389هـ، وتحرك الصناع من أجل إلغائها واستمرت حركتهم أربعة أيام من الاضطراب حتى تظاهروا في المسجد ومنعوا الصلاة والخطبة، ولكن من دون جدوى هذه المرة. ولعبت حركة الصيادين والشطار هذه دوراً هاماً أثناء الفتنة التي وقعت بين المستعين والمعتز سنة 250هـ إذ بلغ عددهم حوالى خمسين ألفاً.

أما الاشتباكات التي وقعت بين الصناع والجند التركي في الكرخ سنة 421هـ، فقد أدت إلى سيطرة الصيادين والشطار على بغداد مدة خمس سنوات من 421 إلى 425هـ.

جدير بالذكر أن هذه الحركة كانت تضم في صفوفها جماعات من مختلف المذاهب والأقوام، وغلب عليها طابع العامة، أو الدهماء والرعاع بلغة خصومها.

(أنظر الطبري، ج10، ص 181، أنظر أيضاً عبد العزيز الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، دار الطليعة، بيروت، 1969، ص77).

ثورة الزنج، قامت هذه الثورة بقيادة رجل فارسي اسمه علي بن محمد،

وتقول عنه المصادر إنه "دعي بني طالب" لأنه ادعى أنه علوي النسب. وقد استطاع هذا الرجل أن يحرض الآلاف من العبيد في منطقة البصرة حيث كانوا يعانون من أوضاع اجتماعية واقتصادية سيئة. ورفعت ثورتهم شعارات العدالة والمساواة وحققت بعض النجاح في عدد من المناطق حيث ألحقت الهزائم بالفرق العسكرية التي بعثت بها السلطة المركزية لإخماد الثورة. واستمرت هذه الثورة أكثر من 14 سنة من 255 إلى 270 هـ حتى قضى عليها الموفق أخو الخليفة المعتضد وقائد جيوشه.

وتجدر الإشارة إلى أن ثورة الزنج هذه، على الرغم من كونها ذات مضمون اجتماعي ورفعت شعارات العدالة والمساواة، لم تتسع لتشمل طبقات وفئات اجتماعية غير طبقة الرقيق العاملين في منطقة البصرة، ويضاف إلى ذلك أنهم عاملوا السكان الذين وقعوا تحت نفوذهم معاملة الأسياد للرقيق، أي بالاضطهاد نفسه الذي كانوا يحاربونه.

أما حركة **القرامطة** فقد كانت من أوسع الحركات المعارضة في العهد العباسي. ولم تقتصر هذه الحركة على طبقة أو فئة اجتماعية دون غيرها، بل توجهت إلى مختلف الفئات من العامة، وجمعت في برنامجها ما بين الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والجوانب السياسية والعقائدية، ولقد نجحت هذه الحركة في إقامة كيانات سياسية في البحرين واليمن والمغرب ومصر وفي مراكز أخرى.

ويذهب بعض المؤرخين والباحثين إلى اعتبار القرامطة بمثابة حركة اشتراكية هدفت إلى بناء نظام الألفة القائم على الملكية العامة للخيرات وعملت بمبدأ: من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته، وتطبيق مبدأ الشورى في مجالسهم الرئاسية.(أنظر عبد العزيز الدوري، المرجع السابق، ص 74).

ولعل الحركة الأكثر جذرية في العصر العباسي تمثلت بالجماعة المعروفة باسم "إخوان الصفا" الذين تركوا رسائل تحمل هذا الاسم، وتفيد أن حركتهم لم تكن مجرد حركة فكرية بل كانت في آن معاً حركة سياسية وأقرب ما يكون إلى حزب سياسي سري يعمل من أجل تغيير المجتمع تغييراً جذرياً.

تكمن أهمية "رسائل إخوان الصفا" في كونها تعالج كل الموضوعات العلمية السائدة في ذلك العصر وبذهنية منفتحة بعيداً عن الجمود المذهبي أو العقائدي، فيعرفون مذهبهم على أنه " النظر في جميع الموجودات بأسرها، الحسية والعقلية، من أولها إلى آخرها، ظاهرها وباطنها، جليها وخفيها بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد، علة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة..."(**الرسائل**، طبعة بيروت، 1957،ج4،ص41-42).هذا الانفتاح على كل الموضوعات المطروحة في عصر إخوان الصفا اقتضى الانفتاح على كل المصادر المتاحة للمعرفة من " الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة" إلى الكتب المنزلة التي جاء بها الأنبياء، صلوات الله عليهم، مثل التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة فيها من الأسرار الخفية" إلى "الكتب الطبيعية" و"الكتب الإلهية" بما في كل ذلك من علوم ظاهرية وعلوم باطنية. كما يقتضي هذا الانفتاح الاغتناء بما أنتجته التجارب البشرية، فالأخ الكامل أو الإنسان الفاضل، كما يراه إخوان الصفا هو "الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة،الصوفي السيرة..." (الرسائل، ج2، ص486- 487).

ومن مقتضيات التنظيم السياسي السري **الطاعة** من قبل الفرد لرأي الجماعة. ولكن هذه الطاعة لا تفترض تخلي الفرد عن رأيه ولا تطلب منه طاعة عمياء، بل يلح إخوان الصفا في رسائلهم على المستجيب لدعوتهم "أن يقول اعتقاده بصدق، لا محتشماً ولا متهيباً"، وإذا "كان حقاً ما يقول اتبعناه **اتباع المأموم للإمام**". وهكذا فإن حرية الرأي مضمونة للفرد ولكن شريطة أن تمارس ضمن قواعد سليمة للحوار البناء والإيجابي. ومن شروط هذا الحوار البناء كما يحددها إخوان الصفا في رسائلهم:

1- أن يكون المتجادلان في مسألة من المسائل من أهل الصناعة التي تنتمي إليها المسألة محل النزاع.

2- أن يكون المتجادلان متساويين في الدرجة من ناحية العلم بتلك الصناعة.

3- وإذا لم يقتنع أحدهما برأي الأخر، أن يحتكما إلى قوانين تلك الصناعة وأصولها ويقيسا عليها تلك المسألة وإن كانت من فروعها.

4- والاحتكام إلى من هو أعلى منهما درجة في تلك الصناعة.

5- أو ترك المسألة والسكوت عنها إن لم يجد المتجادلان من يحتكمان إليه ولم يقتنع أحدهما برأي الآخر (أنظر **الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا**، تأليف محمد فريد حجاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1982، ص....).

وعلى الرغم من أن فلسفة إخوان الصفا تولي الأهمية الأولى لحياة النفس وتستهون التضحية بالجسد الفاني من أجل سعادة النفس الخالدة في الحياة الآخرة، فإنهم لم يهملوا أمور الدنيا وأمور الجسد، بل اعتبروا "أن منفعة الإنسان تكون من جهتين لا ثالث لهما، دنيوية وأخروية، جسمانية ونفسية، وإذا كملت للإنسان هاتان السياستان استحق الإنسانية وتهيأت نفسه لقبول الصورة الملكية" (**الرسائل**، ج2، ص 251). والحكيم برأي إخوان الصفا هو من عمل للدارين "وقدر له اجتماع الحالين، فعند ذلك يستحق الحكمة وتجتمع له السعادة في الدنيا والآخرة"(الرسالة الجامعة، ج1، ص 203-204).

ويعتبر إخوان الصفا أنّ خلافة الأمويين وخلافة العباسيين من بعدهم ليست بالخلافة الشرعية، ليست "خلافة الله"، بل "خلافة إبليس". والأئمة من بني أمية وبني العباس في نظر إخوان الصفا هم "أئمة الضلال والكفر". ومع أن إخوان الصفا لا يعتمدون الأسلوب الصريح في رسائلهم وذلك لمقتضيات السرية، ليس من الصعب على القارئ أن يرى أن رأيهم في الخلافة وفي الإمامة هو أقرب ما يكون إلى رأي الشيعة الإمامية. إنهم يقولون بعودة "المهدي المنتظر والبرقليط الأكبر" الذي يعتبرونه سابع النطقاء ويجتمع مع الستة السابقين (آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد) في درجة واحدة، ويرمز إلى ذلك بأيام الأسبوع: السبت = آدم، الأحد = نوح، الاثنين = إبراهيم، الثلاثاء = موسى، الأربعاء = عيسى، الخميس = محمد، الجمعة = المهدي. (أنظر **الرسالة** الجامعة، ج1، ص 356-359).

وهكذا فإن معارضة إخوان الصفا للسلطة الرسمية كانت قائمة على أسس فلسفية عميقة وشاملة لمختلف مجالات المعرفة السائدة في ذلك العصر، وكانت تتوجه إلى الناس جميعاً ولكن حسب تصنيفهم إلى مجموعات ثلاث: الخواص والعوام وما بينهما، وتتناسب مع هذه المجموعات الثلاث درجات المعرفة الثلاث حسب رأي إخوان الصفا: الباطن والظاهر وما بينهما. ولا شك أن رسائلهم وتعاليمهم قد أمدت الحركات الثورية التي قامت ضد السلطة العباسية بالعون النظري والتنظيمي.

ويجدر بالذكر أن حركة إخوان الصفا قد ازدهرت في عهد **البويهيين**، أي في القرن الرابع الهجري. وتذكر المصادر "أنّ الدولة والملك قد انتقلا في آخر أيام المتقي وأول أيام المستكفي من آل العباس إلى آل بويه، والذي بقي في أيدي الدولة العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي وليس ملكاً دنيوياً" (البيروني، **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، ط. لايبسك 1923، ص 132). ويرى بعض المؤرخين في حكم البويهيين، الذين كانوا في انتمائهم المذهبي من الشيعة، ولكونهم أبقوا على الخلافة العباسية على الرغم من الاختلاف المذهبي، أنهم أقاموا نوعاً من فصل الدين عن المؤسسات السياسية والدنيوية. كما يذهب آخرون إلى اعتبار فترة حكم البويهيين التي امتدت من سنة 334 إلى سنة 447هـ بمثابة عصر "حرية المذاهب" بالرغم من بعض المشاحنات والخلافات التي كانت تنشب من حين إلى آخر في بغداد ما بين جند البويهيين وأنصار العباسيين.

أما السلاجقة فقد انتقلت إليهم السلطة الفعلية في بغداد سنة 447هـ، واتخذوا لأنفسهم لقب "سلطان" و"ظل الله" و"أمير المؤمنين". وكان طغرل بك قد تزوج من ابنة الخليفة القائم بما في ذلك من خرق للتقليد السائد بأن لا يزوج الخليفة بناته إلى غير العباسيين مع أن الخلفاء قد تزوجوا من بنات الفرس والترك وغيرهم. واحتفظ السلاجقة، كغيرهم ممن سبقهم من أصحاب السلطة الفعلية، للخليفة بمكانة دينية شرط أن لا يتدخل في شؤون الإدارة والسلطة وإلا كان يلقى سوء المعاملة إلى حد القتل. ولم يبرز من اسماء الخلفاء في العصر

السلجوقي إلا المقتدي والمسترشد في فترة احتدم فيها النزاع داخل البيت السلجوقي في آواخر القرن الخامس وبداية القرن السادس الهجري (أنظر حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، ج4، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1967، ص 307).

اعتباراً من سنة 574 هـ، على أثر موت مسعود بن محمد السلجوقي، بدأ عهد الأتابكة، والدويلات التابعة لهم، والمستقلة عن المركز. ومع سقوط بغداد على أيدي هولاكو التتار سنة 656هـ انتهت الخلافة العباسية بمقتل الخليفة المستعصم وأفراد عائلته. وتقول المصادر إنّ التتار والمغول قد ذبحوا السواد الأعظم من الأهلين وأضرموا النار في المدينة (المرجع السابق، ص 309).

صحيح أن الانحطاط السياسي للخلافة العباسية قد بدأ مع تعاظم دور المرتزقة في الجيش والإدارة منذ عهد المعتصم الذي استخدم في جيشه عشرات الآلاف من المرتزقة الأتراك (سنة 220هـ) وتكرست السلطة الفعلية للقادة الترك بقتلهم للخليفة المتوكل سنة 247 هـ وتنصيب ابنه المنتصر وجعل هذا الأخير العوبة بأيديهم. واستمر هذا التقليد بنسب مختلفة من عهد إلى أخر، ما عدا بعض الاستثناءات.

ولكن هذا الوضع لم يمنع ازدهار الحركات السياسية والفكرية عامة. وبنشاط الحركات المعارضة نشطت الدعاية الرسمية أيضاً للمذهب السائد ولتبرير الأمر الواقع الذي طبع بطابعه الفكر السياسي الرسمي منذ العهد الأموي واستمر مع العباسيين وحتى في ظل السلاجقة، كما يشهد على ذلك نشاط الغزالي في المدرسة النظامية في بغداد التي أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقي ملكشاه، حيث كتب الغزالي الكتب ضد الباطنية وضد الفلاسفة وضد الفرق الأخرى دفاعاً عن المذهب الأشعري السائد وتلبية لأوامر السلطان. " سياسة نامه" سنة 485 هـ (أنظر حسن إبراهيم حسن، المرج السابق، ص 305).

وتميزت العصور اللاحقة على الغزو المغولي بالانحطاط في الحياة السياسية والثقافية لمختلف الأقطار العربية، على الرغم من قيام دويلات قوية هنا وهناك إلى أن قامت الدولة العثمانية وبلغت ما بلغته من القوة العسكرية

حتى صارت أقوى دولة على الإطلاق في أوروبا ومنطقة المتوسط على امتداد أكثر من قرن، وبصورة خاصة خلال القرن السادس عشر الميلادي. ولكن على صعيد التنظيم السياسي للحكم كانت الدولة العثمانية وريثة الدولة السلجوقية، والسلطان العثماني وريث السلطان السلجوقي. وبعد أن شملت حدود الدولة العثمانية معظم البلدان التي كانت تابعة للخلافة العباسية في عصور ازدهارها، اتخذ السلطان العثماني لنفسه لقب "الخليفة" (سنة 1516م.)

إن ما يهمنا، في سياق بحثنا هذا، من الدولة العثمانية المرحلة الأخيرة من حياة هذه الدولة لارتباطها المباشر بالتاريخ الحديث للعالم العربي، وخاصة أن ضعف الدولة العثمانية في أواخر أيامها كان بمثابة الباب الواسع الذي دخل منه الاستعمار الأوروبي (الإنكليزي والفرنسي بصورة خاصة) إلى البلدان العربية. وسوف نتناول هذا الموضوع في حينه عند الحديث عن التجارب السياسية في العالم العربي المعاصر.

خاتمة

في ختام هذا الفصل الخاص بالدولة العربية الإسلامية والتجربة التي جاءت بها في مجال التنظيم السياسي للسلطة العليا، وتحديداً مفهوم الشورى، وكيف تطور شكل الحكم في هذه الدولة، لا بد من التأكيد مرة أخرى أنّ الغرض من هذا البحث ليس التأريخ للدولة العربية الإسلامية بقدر ما هو استخلاص بعض الدروس، إيجاباً أو سلباً، في مسألة شكل الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكوم واتجاه تطور هذه العلاقة نحو مشاركة المحكومين في شكل من الأشكال لسلطة الحاكم، أو بالعكس نحو تسلط الحاكم وانفراده بكل السلطة؛ وقد استعرضنا وبشيء من السرعة نشوء الدولة مع تطور الدعوة الإسلامية من دعوة دينية - اجتماعية إلى حركة سياسية في خدمة الأهداف السامية والنبيلة للدين الجديد، ورأينا كيف أن هذه الحركة السياسية كانت أقرب ما يكون إلى حزب سياسي سري مضطهد ومطارد من قبل السلطة السائدة في مجتمع مكة

آنذاك. وقد مارس الرسول وأصحابه، الذين آمنوا برسالته والتفوا حوله، كل الأشكال السلمية للسياسة من حوار وتفاوض ومحاولات إقناع بالتي هي أحسن. ولكن سادة قريش تمادوا في اضطهاد جماعة المؤمنين الأولين وخاصة المستضعفين منهم من العبيد والموالي حتى بلغ الأمر أن قتلوا اكثر من واحد منهم، الأمر الذي دفع بصاحب الدعوة إلى أن ينظم هجرة عدد من أصحابه إلى الحبشة وبعد ذلك إلى يثرب حيث كان له أنصار من أبناء قبائل هذه المدينة. هناك عرفت الدعوة الإسلامية مرحلة جديدة في الممارسة السياسية بكل الأشكال المتاحة بدءاً من تنظيم حياة الجماعة الإسلامية الأولى إلى تنظيم علاقاتها مع حلفائها من أبناء المدينة الواحدة. وتمشياً مع هذه المرحلة برز على الوجود مفهوم " الأمة" كمفهوم سياسي أرقى من مفهوم القبيلة، يقوم على أساس الإيمان بالدين الجديد ويجمع بين أبناء قبائل مختلفة، ولو كانوا ينتمون إلى دين آخر، ولكن في مواجهة خصوم مشتركين، وبصورة خاصة قريش. وإذا كان الغزو أمراً طبيعياً وسائداً في المجتمع القبلي، ومن أجل تلبية ضرورات اقتصادية ومعنوية في حياة هذه القبيلة أو تلك، فإن الجماعة الجديدة مارست هذا النوع من السياسة الخارجية بما فيه من العنف ضد خصومها الخارجيين من أجل نشر الدين الجديد والدفاع عن المصالح الحيوية للجماعة الإسلامية. ولم تؤذن للمؤمنين القتال إلى بعد أن تعرّضوا للاضطهاد والظلم من قبل أعداء الدعوة الجديدة.

وفي مجال الحديث عن دولة المدينة تبين لنا أن زعامة الرسول السياسية كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالرسالة الدينية. وإذا كان الوحي لا يقبل الجدل فالرأي كان موضع جدال ومناقشة ومشورة. وظهر مفهوم الشورى كصفة ملازمة للمؤمنين إلى جانب واجب الطاعة لله ولرسوله. وبما أن الدعوة الجديدة كانت تعبر عن شكل من العدالة الاجتماعية لم يكن يعرفه المجتمع القبلي من قبل فقد استطاعت أن تستقطب أعداداً متزايدة من أبناء هذا المجتمع، وكتب لها النجاح في توحيد قبائل شبه الجزيرة العربية بكاملها بعد أن دانت لها قريش، وقبل وفاة الرسول.

أما بعد وفاة الرسول، وهو خاتمة الأنبياء، فقد **اكتمل الوحي وتوقف، وبقي الأمر كل الأمر للرأي وللشورى،** طبعاً بالاسترشاد بما نزل من وحي في حياة الرسول، وبما كان من سنته في تطبيق مبادئ العادلة التي تضمنها الدين الجديد. وكان أول ما مورس مبدأ الشورى بعد وفاة الرسول في اجتماع السقيفة، سقيفة بني ساعدة. ورأينا كيف أن الاعتبارات السياسية المعروفة في ذلك العصر دخلت في الحسبان إلى جانب الاعتبار الأساسي الجديد القائم على الإيمان بالدين الجديد وعلى التقوى. وانطلاقاً من هذا الاعتبار الجديد ومراعاة للاعتبارات الآخرى، انتهى اجتماع السقيفة إلى انتخاب أبي بكر خليفة لرسول الله في قيادة الجماعة الإسلامية، بالرغم من أن هذه النتيجة لم ترضِ المجتمعين في السقيفة؛ ولكن قد تمت مبايعة أبي بكر من أهل المدينة وقامت حركات ضد السلطة الجديدة المتمثلة بخلافة أبي بكر؛ حركات عرفت باسم الردة لما فيها من ارتداد عن الإسلام. وكادت الدولة الجديدة أن تتعرض للتمزق لولا حكمة أبي بكر وقيادته الموفقة في محاربة القبائل المرتدة وإخضاعها للسلطة المركزية. وترسخت بذلك الدولة الجديدة وانطلقت في فتوحات جديدة من أجل نشر الدين الجديد.

وعلى الرغم من كل الملابسات التي رافقت تولية كل من الخلفاء الراشدين الثلاثة الآخرين، عمر وعثمان وعلي، فقد كان المبدأ السائد في عملية اختيار الخليفة مبدأ انتخابياً من قبل هيئة كانت تضم نخبة المؤمنين المعروفين باسم جماعة المهاجرين الأولين. ولكن التناقضات الاجتماعية والفوارق الاقتصادية بين أصحاب السلطة في عهد عثمان وعامة المؤمنين المتمسكين بمبادئ الدين الجديد في العدل والمساواة تفاقمت إلى حد انفجار الخلاف الذي انتهى إلى مقتل الخليفة عثمان. وعرفت خلافة علي صعوبات كبيرة تخللتها حروب بين جيوش المسلمين ضد بعضهم بعضاً، ولأول مرة في التاريخ الإسلامي، من موقعة الجمل إلى موقعة صفين.

وترافق هذا الصراع السياسي العنيف حول السلطة العليا في الدولة، مع صراع فكري حول مفاهيم الحق والعدل بالارتباط معهما حول مفاهيم الكفر

والإيمان. وحجة كل من الأطراف المتنازعة وتلك التي اعتزلت النزاع، كانت تنطلق من مفهومها الخاص للدين الجديد، ومن تأويلها للنص وللحديث. إذن كان هذا الصراع يدور حول مسائل أساسية تهم مصير الجماعة الإسلامية كدولة وكمجتمع. وبالفعل فإنَّ النتجية التي حسم بها هذا الصراع قد غيرت بصورة جذرية شكل الحكم وكرست نوعاً جديداً من الدولة.

وإذا ما كانت دولة الخلفاء الراشدين دولة دينية تمارس السياسة من أجل نشر الدين الجديد وتطبيق مبادئه السامية والنبيلة، فإنّ الدولة الأموية كانت دولة دنيوية تمارس السياسية باسم الدنيا على أساس مبدأ "المنفعة المتبادلة" بين الحاكم والمحكوم، ودون التنكر للدين. ولكن السلطة السياسية استخدمت الدين لتبرير شرعيتها ولتكريس سلطتها. وقامت حركات فكرية وسياسية معارضة للحكم الأموي انطلاقاً من فهم آخر، مختلف عن فهم السلطة وأنصارها، للدين ولمبادئه. وكانت النظرية الجبرية القائلة بالقضاء والقدر تبرر السلطة السياسية وترفع المسؤولية الإنسانية عن الأعمال التي يمارسها الخلفاء الأمويون وتضع الخليفة في مكانة تعفيه من أي عقاب على أي ظلم يرتكبه. وفي الجهة المقابلة قامت نظريات قدرية تقول بمسؤولية الإنسان عن أفعاله الأخلاقية والسياسية، وتقول بالعدل الإلهي في السماء كما على الأرض، وبالتالي بعدم امتياز الخليفة عن غيره من البشر أمام مسألة الثواب والعقاب.

وشهد العصر الأموي ازدهار الفرق الكلامية التي تمارس السياسة من خلال الدين، وقامت بالارتباط مع هذه الفرق حركات معارضة للحكم الأموي ورفعت شعارات المساواة بين المسلمين كافة، الأمر الذي لاقى تجاوباً في أوساط المسلمين من غير العرب، وقد تعاظم وزنهم الاجتماعي والسياسي. يضاف إلى ذلك الصراعات القبلية التي عادت لتظهر إلى سطح الحياة السياسية في ظل الحكم الأموي.

أما في مسألة شكل الحكم فقد كرس معاوية الشكل الوراثي للسلطة الفردية المطلقة وفرض خلافة ابنه يزيد من بعده قبل وفاته. وكرس **مبدأ القوة** بدلاً من **مبدأ الشورى** في مسألة الخلافة، الأمر الذي دفع بالمعارضين لخلافة يزيد إلى

استخدام القوة والتمرد ضد سلطته بمجرد موت معاوية. وهناك من أحزاب المعارضة من قال بضرورة اختيار الخليفة على أساس صفات الحكمة والعدل والتقوى، ومنهم من قال بأن هذه الصفات إنما تتجسد في أفضل حالاتها في شخص إمام معصوم وتنتقل بالوصية والوراثة إلى شخص آخر من ذريته، وحصر هؤلاء حق الخلافة في أهل بيت محمد من أبناء علي وفاطمة أو في محمد ابن الحنفية بعد الحسن والحسين. وقامت ثورات، مثل ثورة المختار الذي كان يدعو إلى حق محمد ابن الحنفية بالخلافة. أما عبدالله ابن الزبير فقام بالثورة يدعو لنفسه بالخلافة.

وانتصرت الثورة العباسية ضد حكم الأمويين بعد أن استطاعت تعبئة قطاعات واسعة من أوساط المعارضة بين الموالي والعرب على السواء ولأنها رفعت شعار المساواة بين المسلمين ولم تحصر دعوتها في شخص واحد، بل كانت تدعو إلى الرضا من آل محمد، أي إلى من يتفق عليه الرأي، بما في ذلك من مضى **الاختيار**. ولكن ما أن انتصرت الثورة العباسية حتى انفرد العباسيون بالسطلة وأوجدوا التبريرات ليؤسسوا شرعية جديدة للحكم الوراثي انطلاقاً من العباس عم الرسول إلى أبي العباس، أول خليفة عباسي، ومنه إلى أخيه أبي جعفر المنصور الذي يعتبره المؤرخون بمثابة المؤسس الفعلي للدولة العباسية. وعلى الرغم من الاختلاف في شكل الحكم العباسي والفئات الاجتماعية التي استند إليها بالمقارنة مع الحكم الأموي، ومع المساواة النسبية التي أقامها الحكم العباسي بين الموالي والعرب من المسلمين فلم يطل الأمر إلا وتفجر الخلاف ما بين الخليفة العباسي ووزيره، بين المنصور وأبي مسلم الخراساني، بين الرشيد والبرامكة. ذلك أن الوزير كان يحاول انتزاع السلطة الفعلية من الخليفة بنفسه ويحصرها في عائلته. وهذا الصراع بين الوزارة والخلافة كان يعكس ميزان القوى الاجتماعية المؤيدة لكل من الوزير والخليفة، وبصورة خاصة القوى المقاتلة إلى جانب كل منهما، كما حصل في القتال بين الأمين والمأمون، وكأنه صراع بين العرب والفرس على السلطة الفعلية في الدولة.

إلى جانب هذا التناقض الجديد بين الوزارة والخلافة حول السلطة العليا، استمرت حركات المعارضة السابقة التي أصيبت بالخيبة من انفراد العباسيين بالسلطة، والذين ورثوا عن الامويين الشكل الوراثي لانتقال السلطة العليا وكرسوه، كما تكرس الشكل الوراثي في انتقال منصب الوزارة، الأمر الذي أدى إلى حصر هذا المنصب في عائلة واحدة مثل البرامكة خلال عهود متتالية إلى أن احتدم الصراع بين منصبي الخلافة والوزارة وقضى الرشيد على البرامكة وحلت محلهم عائلة أخرى. وهكذا كانت السلطة الفعلية تتركز في يد الخليفة، إذا كان هذا الأخير قوي الشخصية، وإلا يستأثر الوزير بكل السلطة الفعلية إذا ما توافرت له أسباب القوة مع ضعف شخصية الخليفة. استمر الوضع على هذه الصورة من التوازن والتأرجح حتى كانت الغلبة للقادة الأتراك اعتباراً من خلافة المعتصم الذي استخدم في جيشه الآلاف من الأتراك، ومنذ ذلك الحين صار الخليفة ألعوبة بأيدي القادة العسكريين من الأتراك، يتصرفون به كما يشاؤون وحسب توازنات القوى فيما بينهم، إلى حد التآمر على الخليفة وقتله وتعيين بديل له يكون صورة ورمزاً للسلطة لا أكثر ولا أقل ومجرّداً من أية سلطة فعلية.

أما الحركات المعارضة للسلطة والثورات التي قامت ضدها فقد رفعت شعارات المساواة والعدالة واستطاعت أن تستقطب فئات اجتماعية من العبيد والفلاحين والحرفيين، واستلهمت الفكر الفلسفي الديني الذي ازدهر خارج أطر السلطة الرسمية، مثل فكر إخوان الصفا في رسائلهم السرية وتنظيمهم السري. وقد رأى بعض الباحثين والمؤرخين في الحركات السياسية هذه وما حملته من فكر سياسي فلسفي أوجه شبه مع الحركات الثورية المعاصرة لنا، مثل دعوات الاشتراكية. وفي الواقع فإنَّ هذا الأمر يفترض بالباحث الكثير من الحذر والموضوعية حتى لا ينجر وراء مقارنات تخرج بالظاهرة عن سياقها وإطارها التاريخي، وبالتالي يحملها أكثر مما حملت. ولا بد من ملاحظة أمر كان ولا يزال سائداً في ظاهرة السلطة السياسية والمعارضة والعلاقة بينهما قديماً وحديثاً، ألا وهو أن المعارضة في ظرف تاريخي معين هي معارضة تلك السلطة السائدة في ذلك الظرف، وهي تحمل أماني وتطلعات الفئات المضطهدة أو

القوى السياسية المستبعدة عن السلطة في ذلك الزمان والمكان، ولا يمكن ولا يجوز أن نحملها أماني وتطلعات قوى سياسية تعيش في زماننا اليوم وتجابه سلطة سياسية معينة ومختلفة عن تلك.

ولكن ما يهمنا من درس ظاهرة المعارضة وأشكال هذه المعارضة للسلطة في هذه التجربة أو تلك، هو معرفة مدى انفتاح السلطة أو المعارضة على احتمالات التغيير وفقاً لما يراه أبناء المجتمع الواحد على اختلاف انتماءاتهم العرقية والدينية والمذهبية أو الفلسفية. وهكذا يتبين لنا أن أي تغيير سياسي لم يكن ليحصل في تلك المرحلة إلّا بفعل القوة المسلحة والعنف، خاصة بعد أن تكرس هذا المبدأ كبديل لمبدأ الشورى منذ أن استلم معاوية السلطة كل السلطة في الدولة. وجدير بالذكر أن المعارضة اتسمت أيضاً بهذا الطابع الذي طبع كل الثورات التي قامت ضد الحكم الأموي ومن بعده ضد الحكم العباسي. أما الحركات الفكرية التي لم تسع لاستلام السلطة السياسية فلم تتجاوز معارضتها السياسية لهذا الحاكم أو ذاك حدود الجدل الكلامي في أمور دينية من حيث الأساس والجوهر، ولكنها كانت ذات بعد سياسي ولها نتائج سياسية، مثل التقرب من هذا الخليفة ضد ذاك، كما حصل في فترة الصراع بين الأمين والمأمون وعلاقة هذا الصراع وانعكاساته على الجدل الكلامي حول مسألة خلق القرآن أو قدمه. ويلاحظ أن التعصب المذهبي كان هو السائد على الحركات السياسية في السلطة كما في المعارضة، مع اختلاف في درجة هذا التعصب، وبالتالي في درجة الانفتاح لدى حركة معارضة معينة طالما أنها لا تملك السلطة كل السلطة؛ إذ بمجرد امتلاكها للسطلة كل السلطة، كما حصل للثورة العباسية، تنقلب الأمور وقد يصل الانقلاب إلى مئة وثمانين درجة في الاتجاه الآخر من حيث التعصب المذهبي، وضد حلفاء الأمس القريب. كان هذا منطق السلطة من جهة وذلك منطق المعارضة أو الثورة من جهة أخرى.

ولم يمنع التفكك السياسي للدولة العباسية وانفصال الولايات والدويلات عن المركز بسبب إقطاع البلدان للقواد والولاة واستبداد هؤلاء بكل السلطة في إقطاعاتهم وولاياتهم وبالتالي الانفصال عن السلطة المركزية، وأحياناً محاربتها

من أجل استلام السلطة الفعلية في المركز. إنَّ كل هذه الأمور لم تمنع من ازدهار الحياة الفكرية والعلمية والفنية طيلة قرون خمسة انتهت بسقوط بغداد سنة 656 هـ تحت الغزو المغولي وإحراق مكتباتها وتدمير مساجدها وقتل مئات الآلاف من سكانها. وبذلك انتهت حقبة غنية من تاريخ العرب السياسي والثقافي والحضاري عامة، وتكرست بداية عصور اعتبرها المؤرخون عصور انحطاط على كل الأصعدة، في الوقت الذي كانت تزدهر فيه حضارات آخرى ورثت ما استطاعت أن ترثه عن الحضارة العربية نفسها والحضارات السابقة عليها؛ فالحضارة الغربية المعاصرة ما كانت لتكون على ما هي عليه لولا أنها ورثت خير ما أنتجته الحضارات السابقة عليها في مجال العلوم عامة بما في ذلك مجال التنظيم السياسي حيث أدى التراكم العلمي والثقافي إلى ثورات حديثة، أي إلى تغيير جذري في العديد من المجالات إن لم يكن في كل المجالات بما في ذلك مجال التنظيم السياسي للمجتمع. إنّ تجربة هذه المجتمعات الحديثة تستأهل الدرس الجدي واستخلاص الدروس منها. وهذا ما سنخصص له الفصول التالية المتعلقة بالثورات البرجوازية في كل من فرنسا وإنكلترا وأمريكا، وبالثورة الاشتراكية في روسيا، على أمل أن ننتقل بعد ذلك إلى دراسة التجارب المعاصرة في البلدان العربية من أجل تحقيق نهضتها السياسية والحضارية.

ولكن قبل ذلك لنلق نظرة سريعة على تجربة الدولة العثمانية باعتبارها الوريث الطبيعي للدولة العربية - الإسلامية.

الدولة العثمانية

قامت الدولة العثمانية، أول ما قامت، على أنقاض دولة السلاجقة الروم، حيث ورث عثمان ابن أرطغرل السلطة بعد مقتل علاء الدين سلطان قونيا وابنه غياث الدين في الحروب ضد التتر. وكان علاء الدين قد أقطع أرطغرل أقاليم ومدناً لقاء خدماته العسكرية له. وبعد وفاة أرطغرل سنة 687 هـ. عين علاء الدين عثمان محل والده. وبعد أن توفي عثمان سنة 726 هـ وعملاً بوصيته استلم الملك بعده ابنه الثاني أورخان بينما تسلم الابن الأكبر، علاء الدين منصب الوزارة، أو الصدارة العظمى. وأسس أورخان جيشاً من نوع جديد، الجيش الانكشاري، إلى جانب الجيش النظامي. واستمر هذا الجيش بمثابة القوة الرئيسة التي يستند إليها السلطان العثماني حتى سنة 1826م/ 1241 هـ عندما اتخذ السلطان محمود الثاني قراراً بإلغاء الانكشارية وتنظيم الجيش على أسس عصرية مستعيناً بخبراء أوروبيين، وبصورة خاصة فرنسيين.

تميزت الدولة العثمانية، خلافاً لدولة السلاجقة بالاتجاه نحو مركزة السلطة وعدم توزيعها على أبناء العائلة الحاكمة. وقد أتاحت هذه المركزة للدولة العثمانية أن توطد سلطتها ولمدة طويلة. ويصح عليها قول أحد الباحثين: "إن تركيا كانت جيشاً وصارت إمبراطورية بدون المرور بمرحلة الدولة القومية"[1]. ولكن الثورة القومية التي نشبت في بدايات القرن العشرين، سنة 1908، وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى في سنوات 1922-1923، وبعد انهيار

---

(1) أنظر Benoist-Mechin, *Mustafa Kemal,* Paris, 1954, P. 71.

الدولة العثمانية، هي التي وضعت أسس الدولة الحديثة في تركيا وضمن الحدود التي كرسها مؤتمر لوزان والاتفاقية الصادرة عنه والتي تم توقيعها في 24 يوليو/ تموز 1923 .

إن تاريخ الدولة العثمانية، وخاصة المراحل الأخيرة من حياة هذه الدولة في علاقاتها مع الدول الأوروبية، يشكل تجربة غنية بالدروس التي لا بد من استخلاصها لفهم طبيعة العلاقات التي تربط بلداننا العربية وبلدان إقليم الشرق الأوسط عامة، بحكم أنها كانت ولايات في الدولة العثمانية الغابرة، ببلدان أوروبا وأمريكا أو بالنظام العالمي الذي لا يزال يتوطد عبر الحروب العالمية الساخنة منها والباردة والمرحلة الجديدة ما بعد الحرب الباردة الأخيرة، أو بالأحرى ما بعد الحرب الإقليمية الساخنة الأخيرة في الخليج.

في عالم لم يكن يعرف فيه شكل العلاقات بين الدول إلا التناحر والتنافس والغلبة للأقوى احتلت الدولة العثمانية مكانة مرموقة منذ سقوط القسطنطينية تحت ضربات مدفعية السلطان العثماني محمد الثاني الملقب بالفاتح (سنة 1453). وليس عبثاً أن يعتبر بعض المؤرخين[2] "أن أيام إبريل/ نيسان ومايو/ أيار من سنة 1453 سجلت نهاية القرون الوسطى وبداية العصور الحديثة". وظلت صورة الدولة العثمانية في أذهان الأوروبيين ترمز إلى القوة التي لا تقهر حتى سنة 1571 عندما وقعت المعركة البحرية المعروفة باسم معركة ليبانت (Lepante) بين الأسطول العثماني من جهة والأساطيل الأوروبية (الإسباني والبندقية والبابوي) من جهة أخرى وانتهت بهزيمة شنعاء للأسطول العثماني وذلك في عهد السلطان سليم الثاني المعروف بالسكير. ويذكر المؤرخون أن العواصم الأوربية كلها، بما في ذلك باريس المعروفة بتحالفاتها مع تركيا مرة ضد النمسا ومرة أخرى ضد روسيا أو ضد إنكلترا، احتفلت بهذه الهزيمة للأسطول التركي لأنها حطمت الأسطورة القائلة بأن القوات التركية لا تهزم.

---

(2) الاقتباس من غوستاف شلومبرغر، ذكره:

Benoist-Mechin, *La Turquie se dévoile,* Eric Baschet Edilons, Paris, 1980, P. 40.

ولكن هذه المعركة التي خسرتها القوات العثمانية لم تمنعها من كسب معارك أخرى ضد قوات الدول الأوروبية على اختلافها ومحاصرة فيينا أكثر من مرة قبل أن تتلقى هزيمة شنعاء أخرى سنة 1683 عند أسوار فيينا وعلى أيدي القوات البولندية. لقد شجعت هذه الهزيمة الأخيرة العديد من الحركات الانفصالية والاضطرابات في ولايات البلقان التابعة للسطلنة العثمانية، ذلك أن الدول الأوروبية، خاصة روسيا والنمسا، لم تغفل أية فرصة لتحريض شعوب البلقان ضد السيطرة العثمانية. وعلى الرغم من ذلك لا تزال الدولة العثمانية بعيدة عن أن يطلق عليها تسمية "الرجل المريض" وما زالت "المسألة الشرقية"، بما تعنيه من اقتسام ورثة الرجل المريض، لم تطرح بعد على بساط البحث في العواصم الأوروبية، الأمر الذي سيحدث في النصف الأول من القرن التاسع عشر وبمبادرة القيصر الروسي نيقولاي الأول صاحب عبارة "الرجل المريض" (1830).

ويشهد المؤرخون أن أسباب قوة الدولة العثمانية لم تكن فقط في التنظيم العسكري الانكشاري المتفوق على جيوش المرتزقة في حينه، بل ومن أهم هذه الأسباب أن العثمانيين كانوا، كلما أخضعوا ولاية أو قطراً جديداً، يبقون على المؤسسات المحلية القائمة ويحترمون عبادات وعادات الشعوب المحلية الخاضعة لهم ووفقاً للقول المأثور عن أشيل "إذا ما احترم الغالب آلهة المغلوب فإنه بذلك يضمن الاستمرار في غلبته". وخير دليل على هذه السياسة المتسامحة أن الدولة العثمانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر كانت تمتد من الدانوب إلى الفرات ومن الأطلسي إلى القوقاز ويعيش ضمن حدودها شعوب من 20 قومية يعتنقون أكثر من 15 مذهباً دينياً، في الوقت الذي كانت فيه الدول الأوروبية غارقة في حروبها الدينية بين بعضها بعضاً وفي حروب أهلية في ظل التاج الواحد.

ولكن أسباب القوة هذه لم تلبث أن تحولت إلى أسباب ضعف وسقوط الدولة العثمانية في الوقت الذي شهدت فيه الدول الأوروبية ثورتها العلمية والصناعية وبلغت فيها النزعات القومية درجة من النضج سمحت لشعوبها

الإطاحة بالنظم السياسية الإقطاعية وبناء أنظمة وطنية تنتهج الليبرالية في الاقتصاد والسياسة، وتحرض القوميات الأخرى الصغيرة منها والكبيرة على تقويض العروش التقليدية.

وبعد أن كانت الانكشارية قوة ضاربة من الطراز الأول صارت فئة اجتماعية تتمتع بالعديد من الامتيازات وتتمرد على السلطة المركزية دفاعاً عن مصالحها الفئوية، الأمر الذي ألحق بجيوش السلطنة العثمانية الهزيمة تلو الأخرى منذ أواخر القرن السابع عشر وعلى امتداد القرن الثامن عشر. وعندما حاول السلطان سليم الثالث (1789-1807) إصلاح الجيش وإعادة تنظيمه على النمط الأوروبي مستعيناً بخبراء أجانب، وبصورة خاصة فرنسيين، انقلبت عليه الانكشارية وأطاحت به. وكانت هذه بداية الصراع العنيف بين أنصار الإصلاح والمتمسكين بالنظام القديم في صفوف الطبقة الحاكمة. وذهب السلطان سليم الثالث ضحية الانقلاب الانكشاري إذ مات مسموماً في سجنه. ونصبوا محله ابن عمه مصطفى الرابع، ولكن أنصار السلطان سليم الثالث تمكنوا من اعتقال مصطفى الرابع، وفرض محمود الثاني، وهو من مؤيدي الإصلاح، خلفاً للسلطان الراحل.

أما السبب الثاني من أسباب القوة والذي تحول إلى مصدر ضعف، فهو تعدد القوميات والطوائف الخاضعة للسلطنة العثمانية. لقد صار هذا التعدد بمثابة الباب الواسع الذي دخلت منه الدول الأوروبية المتنافسة على إضعاف السلطنة العثمانية لحساب نفوذها الخاص وباسم حماية الأقليات الطائفية أو القومية.

ولو تتبعنا حركة الإصلاحات والقوانين الصادرة تحت اسم "تنظيمات" في عهد محمود الثاني (1808-1839) وفي العهود اللاحقة لوجدنا أنها ترافقت مع إبرام اتفاقات تجارية مع الدول الأوروبية. وبموجب هذه الاتفاقات انفتحت أسواق الولايات العثمانية للبضائع الأوروبية بأسعار منافسة للبضائع المحلية، الأمر الذي مهّد تدريجياً للدول الأوروبية أن تشدد القبضة على الاقتصاد العثماني وبصورة خاصة على مالية الدولة التي راحت ترزح أكثر فأكثر تحت عبء الديون الخارجية إلى درجة الإفلاس والانهيار التام.

من أولى هذه الإصلاحات التي باشرها محمود الثاني القضاء على الانكشارية سنة 1826 وإعادة تنظيم الجيش على الطراز الأوروبي مع ما يقتضية التنظيم الجديد من استعانة بخبراء أجانب وتبعية للصناعة الحربية الأجنبية. واستدعت الإصلاحات في مجال التنظيم العسكري إصلاحات أخرى في المؤسسات المدنية، الإدارية والاقتصادية والثقافية تحت تأثير النمط الأوروبي، من إنشاء المدرسة الحربية، سنة 1834، إلى تأسيس المدارس الثانوية سنة 1839. وجدير بالذكر أن خريجي هذه المدارس ساهموا بدورهم في تزويد الحركة الإصلاحية بالكادرات المتحمسة للنمط الغربي في التنظيم السياسي والاجتماعي.

ويعطي المؤرخون الاقتصاديون أهمية كبيرة للاتفاقات التجارية التي عقدتها الدولة العثمانية مع إنكلترا وفرنسا (سنة 1838) وسردينيا (1839) ثم مع السويد والنرويج وإسبانيا وهولندا وبروسيا (سنة 1840) ومع توسكانة وبلجيكا (1841). وقد جاءت هذه الاتفاقات في فترة تعاني فيها اقتصاديات الدول الأوروبية من حالة ركود نسبي في السوق الاستهلاكية بسبب إدخال الآلات الميكانيكية في صناعات النسيج وتخفيض نسبة اليد العاملة إلى الراسمال الثابت، الأمر الذي دفع بالدول الأوروبية إلى البحث عن أسواق جديدة في مناطق خارج الأسواق الأوربية نفسها، في الهند والصين وإفريقيا وكذلك في المناطق الخاضعة للسلطنة العثمانية. وقد حصلت الدول الأوروبية بالفعل بموجب هذه الاتفاقات مع الدولة العثمانية على حرية التجارة في الولايات العثمانية في الوقت الذي كانت فيه حركة التصدير من هذه الولايات إلى الدول الأوربية تعاني من صعوبات وحواجز جمركية من الجانبين.

هذه التبعية الاقتصادية بالإضافة إلى الهزائم العسكرية التي ألحقتها بالقوات العثمانية الحركات الاستقلالية في الولايات، مثل حركة محمد علي في مصر وسوريا وحركة الوهابيين في الجزيرة العربية وحركة الاستقلاليين اليونان وفي بلغاريا وصربيا، كل هذه الأمور تضافرت لتدفع بالسلطنة العثمانية إلى طلب

الدعم من الجيش القيصري لإيقاف زحف جيوش إبراهيم باشا نحو العاصمة العثمانية (1833)، أو الاستعانة بالأسطول الإنكليزي لإلزام محمد علي بتطبيق شروط إتفاق عام 1838 مع بريطانيا. وتعهدت الدول الأوروبية المجتمعة في مؤتمر باريس سنة 1856 بحماية وحدة الدولة العثمانية وسلامة أراضيها مقابل تقديم المزيد من التنازلات لهذه الدول ومنحها الامتيازات على أراضي السلطنة. وصدر عدد من القوانين، مثل القانون التجاري سنة 1850، وقانون الأرض سنة 1858 وقانون الملاحة البحرية سنة 1863 والقانون المدني سنة 1870، الهادفة إلى تأمين المزيد من الحريات الاقتصادية والمدنية لرؤوس الأموال الأجنبية وللفئات الاجتماعية الوسيطة بين رأس المال الأجنبي والمجتمع المحلي.

أما على الصعيد السياسي وتحت ضغط الفئات المطالبة بالإصلاح فقد اضطر السلطان عبد الحميد الثاني عند جلوسه على العرش سنة 1876 أن يعد بإعلان الدستور وبدعوة برلمان يضم مندوبين عن كل الفئات والطوائف الداخلة تحت السلطنة العثمانية. وصدر بالفعل مرسوم شاهاني (سلطاني) سنة 1877 يقضي "بمنح الأمة العثمانية الدستور والحرية". وبالفعل، فقد اجتمع مجلس المبعوثين لأول مرة سنة 1877 وافتتحه السلطان عبد الحميد بخطبة مطولة جاء فيها: "عليكم أيها الأعضاء هذه السنة أن تضعوا الأنظمة الداخلية للمجلس وقانون الانتخاب وقوانين إدارة الولايات والنواحي وقانون البلدية وأصول المحاكمة المدنية وقانون ترقية الموظفين وقانون المطبوعات وديوان المحاسبات والتدقيق في الميزانية"[(3)].

يبدو من هذه الخطبة أن البرنامج الإصلاحي المطروح على عاتق مجلس المبعوثين (البرلمان) العثماني يكاد يشمل كل مجالات الحياة الإدارية والسياسية. ولكن هذه البرنامج لم ينفذ منه شيء، إذ لم يكد ينتظم مجلس المبعوثين حتى

(3) أنظر محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، منشورات دار الجيل، بيروت، 1977، ص 409.

صدرت الإدارة الشاهانية بفضه، ولم يعقد البرلمان العثماني أكثر من جلسة واحدة في حين رفعت الجلسة الثانية حتى إشعار آخر، وكان ذلك في 14 فبراير/شباط 1878. وعندما اعترض بعض النواب على تدابير الحكومة كان نصيبهم الاعتقال والنفي خارج البلاد[4].

وهكذا من القوانين الإصلاحية إلى الدستور كانت كل هذه التدابير تصطدم بمقاومة شديدة من جانب أنصار النظام القديم، وخاصة الجهاز الإداري المستفيد من الامتيازات السابقة. ولم تكن مقاومة طبقة من الأعيان بأقل عنفاً، إذ استطاعات أن تفشل عدداً من القوانين الهادفة إلى تحديث أساليب جباية الضرائب بدلاً من نظام الالتزام الذي كان سائداً منذ قرون عديدة. صحيح أن هذه القوانين كانت تهدف إلى إرضاء الدول الأجنبية، من جهة لتشجيع تجارتها مع الولايات العثمانية، ولكنها من جهة أخرى كانت تهدف إلى تعزيز موارد الخزينة الرسمية وتدعيم السلطة المركزية على حساب امتيازات الأعيان المستأثرين بالنصيب الأكبر من الضرائب المحلية.

وقد اضطرت الدولة العثمانية إلى تسليم عدد من المصالح العامة، بما في ذلك جباية الرسوم على الملح والتبغ والكحول وغير ذلك، إلى شركات أجنبية وتوطدت شبكة المصالح والشركات الأجنبية في كل جوانب الحياة الاقتصادية للدولة العثمانية من خطوط السكك الحديدية إلى المرافئ إلى المناجم، وخاصة إلى المصارف من خلال "البنك العثماني" الذي تأسس بمبادرة رجال المال الفرنسيين والإنكليز وصار بموافقة السلطان، سنة 1876، بمثابة البنك المركزي للدولة العثمانية.

ونظراً للمصاريف المتزايدة للدولة ومواردها المتناقصة لجأت السلطنة العثمانية إلى الاقتراض من البنوك والدول الأوروبية. وأدى تراكم الديون منذ سنة 1854 و 1856 إلى سنة 1875، إلى أن خدمات الديون، من تسديد

(4) المصدر نفسه، ص 367.

الفوائد والمستحقات بلغت سنة (1875) حوالى 14 مليون ليرة في حين أن عائدات الخزينة لم تتجاوز 18 مليون ليرة[5]. وقررت الحكومة العثمانية سنة 1876 التوقف عن الدفع وإعلان الإفلاس التام. وقدمت حكومات الدول الأوروبية إنذاراً إلى الباب العالي سنة 1880 تذكره فيه بضرورة تسديد التزاماته المالية، مما اضطر الحكومة العثمانية إلى التنازل للدول الأوروبية عن حق إدارة ديونها وتأسست إدارة خاصة بشوؤن الديون بعد أن صدر مرسوم سلطاني سنة 1881 ينص على إعادة تنظيم الديون العامة، أما الإدارة الرسمية المعنية بتنظيم تلك الديون فقد تأسست سنة 1883. وبموجب هذا المرسوم وهذه "الإدارة" انتقل القسم الأكبر من صلاحيات الدولة العثمانية المالية إلى الجهات الدائنة وبصورة خاصة البنوك والدول الأوروبية.

وإذا ما كانت الحركة الإصلاحية تهدف إلى إنقاذ الدولة العثمانية من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية ألتي كانت تتخبط فيها فإنها في الوقت نفسه فتحت الأبواب أمام مشاكل أخرى من نوع جديد زادت من تبعية الدولة للنظام الراسمالي العالمي. ولكن الاتجاه المحافظ لم يكن بأفضل من الاتجاه الإصلاحي، بل رمى البلاد في أحضان الشركات الأجنبية والدول الأوروبية التي راحت تتنافس على اقتسام مناطق النفوذ في الولايات العثمانية وعلى الدولة المركزية نفسها. والتناقض الأكبر داخل الحركة الإصلاحية هو أن تطلع المصلحين نحو تأكيد هوية المجتمع التركي واستقلاليته تجاه الهيمنة الأوروبية يمر عبر تقليد النمط الأوروبي في التنظيم السياسي والإداري والاقتصادي والعسكري والثقافي.

ولعل هذا التناقض هو نفسه الذي تعاني منه المجتمعات غير الأوروبية منذ

---

(5) أنظر:

Salgur Kancal, "La conquête du marché interne ottoman par le capitalisme industriel concurentiel (1838-1881)", in Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman, Actes du colloque de Strasbourg (1er -5 Juillet 1980), Editions du CNRS, Paris, 1983, PP 355-409.

أواسط القرن التاسع عشر ولا تزال تعاني منه إلى يومنا هذا. وتكاد المشكلات التي تطرح نفسها على حركات النهضة تتشابه في هذه المجتمعات. وقد أدى هذا التناقض في تركيا إلى انفجار ثورة سنة 1908، وبعد الحرب العالمية الأولى إلى ثورة مصطفى كمال التي نفضت كل ما هو عثماني واقتصرت على إحياء ما هو تركي، وفي حلة جديدة لا تخلو من تقليد للنموذج الأوروبي، وبصورة خاصة الفرنسي.

أما الولايات العثمانية، بعد انهيار الدولة العثمانية خلال الحرب العالمية الأولى، فقد وجدت نفسها فريسة سائغة للسيطرة الاستعمارية والوصاية من جانب الدول الأوروبية التي خرجت منتصرة من الحرب. لقد انتهجت هذه الدول كل السبل لإحكام سيطرتها بالاعتماد على سياسة التجزئة والتفرقة والتغلغل الاقتصادي. وكانت ردة الفعل الطبيعية عند مجتمعات هذه الأقطار غير الأوروبية، التي وجدت نفسها خاضعة كل الخضوع للسلطة الأجنبية، أن تسعى نحو تحقيق استقلالها السياسي والاقتصادي وفقاً لهذا النموذج الغربي أو ذاك، أو حتى وفقاً لنموذج يجري استخراجه من تجربة تاريخية خاصة. وفي هذه التجارب ما فيها من استمرار أو تكرار للتجربة العثمانية في القرن التاسع عشر وفي مطلع القرن العشرين. ولذلك تجدر بنا دراسة كل من هذه التجارب الوطنية بشيء من التروي وبُعد النظر من دون أن يغيب عن ذهننا أن هذه الأقطار تدخل اليوم في شبكة من العلاقات الدولية تجعلها جزءاً لا يتجزأ من وضع عالمي، من نظام عالمي، وحلقة من سلسلة، وقد يكون لها دورها المتكامل مع الأطراف الأخرى الداخلة في هذا النظام أو قد تبقى طرفاً تابعاً لمركز خارجها وبالتالي على هامش النظام العالمي والحضارة العالمية ككل. ولكن حتى تتمكن هذه الأقطار من القيام بدور لائق بالكرامة الإنسانية التي يتمسك بها أبناء هذه المجتمعات، لا بد من استخلاص الدروس الممكن استخلاصها من التجارب السابقة.

المدن الحرة في أوروبا
القرون الوسطى

- الدولة والكنيسة.
- النظام الإقطاعي
- ظهور "المدن الحرة".
- السلطة الملكية المطلقة.

تمتد القرون الوسطى الأوروبية، حسب اصطلاح المؤرخين الغربيين من القرن الخامس الميلادي حتى أواخر القرن الخامس عشر الميلادي.

منهم من يتخذ من سنة 410م، تاريخ سقوط روما في أيدي قبائل القوط الجرمانية بقيادة ملكهم آلاريك، بدايةً للقرون الوسطى. وآخرون يعتبرون سنة 476، تاريخ الإطاحة بآخر إمبراطور روماني، بمثابة البداية الفعلية للقرون الوسطى. أما نهاية هذه القرون فيعتبرها بعض المؤرخين تتطابق مع سقوط القسطنطينية تحت ضربات محمد الفاتح سنة 1453م. وبعضهم الآخر، بل غالبية المؤرخين الغربيين، يعتبرون تاريخ اكتشاف أميركا من قبل كريستوف كولومبوس سنة 1492م، نهاية للقرون الوسطى.

خلال هذه الفترة الممتدة على حوالى ألف سنة شهدت أوروبا عامة، وأوروبا الغربية بصورة خاصة، ولادة كيانها السياسي والديني كعالم متجانس إلى حد ما من حيث النظام الاجتماعي الإقطاعي الواحد السائد، ومن حيث العقيدة الدينية الكنسية الواحدة السائدة، وفي الوقت نفسه كدول قومية تتنازع الهيمنة على هذا العالم عبر حروب متواصلة ساهمت بشكل أساسي في تكريس الطابع القومي- الديني للدول الكنسية البابوية.

خلال القرن الخامس الميلادي تفتتت الإمبراطورية الرومانية إلى عدد كبير من الممالك التي يحكمها ملوك القبائل الجرمانية المختلفة، من القوط والفاندال والبورغوند والفرنجة والأنجلوس والساكسون...، الموصوفين بالبرابرة، في

اصطلاح المؤرخين الغربيين، مقارنةً مع الرومان. ولم يبق من الإمبراطورية إلا القسم الشرقي المعروف بالإمبراطورية البيزنطية وعاصمتها القسطنطينية.

الدولة والكنيسة

أما المؤسسات الرومانية السياسية والدينية فقد استمرت قائمة في هذه الممالك، بل واستفاد منها الحكام الجدد لتسيير شؤون ممالكهم. ومن ضمن هذه المؤسسات كانت الكنيسة الرومانية قد بلغت درجة من التنظيم والانتشار جعلت منها أداة ضرورية وفعالة لممارسة السلطة السياسية عداك عن السلطة الأخلاقية. ولم يطل الأمر بالملوك الوثنيين حتى يدركوا هذه الحقيقة ويعتنقوا المسيحية الرسمية التي تمثلها الكنيسة الرومانية. وأول من أدرك هذه الحقيقة كلوفيس ملك الفرنجة (465-511م) الذي استمال تأييد رؤساء الكنيسة والإمبراطور أنستاس بمجرد اعتناقه المسيحية الأمر الذي أتاح له تحقيق انتصارات على القوط والبورغوند وتجميع مملكة واسعة الأرجاء تشمل بلاد الغول وأجزاء من ألمانيا وإيطاليا. قبل نهاية القرن السابع كانت الشعوب الجرمانية كلها قد اعتنقت المسيحية الرسمية، الأمر الذي عزز سلطة الكنيسة الرومانية في علاقاتها مع الإمبراطورية من جهة وتجاه الملوك أنفسهم من جهة أخرى.

ولكن لفهم حقيقة العلاقة بين الدولة والكنيسة في القرون الوسطى لا بد من العودة إلى بدايات هذه العلاقة في روما الإمبراطورية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجماعة المسيحية الأولى بدأت تنتشر في روما وفي أنحاء الإمبراطورية بصورة سرية لأنها كانت تعاني من اضطهاد السلطات الرومانية الوثنية. وخلال فترة السرية هذه كان زعماء الكنيسة يدعون لاحترام السلطة السياسية باعتبارها قانوناً طبيعياً وبالتالي تعبيراً عن الإرادة الإلهية حتى ولو كان الأباطرة لا يدركون هذه الحقيقة. وكل ما كان يطالب به المسيحيون الأوائل هو عدم المساس بعبادتهم، الأمر الذي لم يتوافر لهم إلا سنة 311م بمرسوم إمبراطوري

معروف باسم "مرسوم ميلانو" في عهد الإمبراطور قسطنطين الكبير (272-337م) مؤسس القسطنطينية سنة 330 كعاصمة جديدة للإمبراطورية الرومانية. ومع تعاظم شأن المسيحيين في الإمبراطورية، تبنت الإمبراطورية في عهد تيودوس (391م) الديانة المسيحية كدين رسمي للدولة. ومنذ ذلك الحين صارت الكنيسة برئاسة أسقف ميلانو (القديس أمبرواز 333-397م) تحاول إخضاع الإمبراطور لسلطتها باعتباره ابناً من أبنائها. وبعد عدد من الخلافات بين الأسقف والإمبراطور اضطر هذا الأخير للرضوخ إلى إرادة الأسقف للحصول على التكريس الكنسي لسلطته الزمنية.

بعد زوال منصب الإمبراطور ما بين سنة 476م وسنة 800م صارت الكنيسة الرومانية هي الوريث الوحيد للثقافة الرومانية وللشكل التنظيمي الذي كانت عليه الإمبراطورية، وبالتالي السبيل الوحيد لأي ملك يريد توسيع مملكته لتصل إلى حدود تسمح له بإعلان نفسه إمبراطوراً. وتيسر هذا الأمر لملك الفرنجة شارل المعروف باسم شارلمان، أو شارل الكبير (742-814م) الذي توّجه البابا ليون الثالث إمبراطوراً في روما سنة 800م. خلال فترة حكم دامت 47 سنة استطاع شارلمان أن يوحد العالم الجرماني والعالم اللاتيني في إمبراطورية واحدة. وتكرس في عهده الطابع الجرماني- اللاتيني لأوروبا الغربية بعقيدتها الكنسية الرومانية خلافاً لبيزنطة ذات الطابع اليوناني من جهة وخلافاً للعالم الإسلامي من جهة أخرى. ويذكر أن شارلمان أقام علاقات دبلوماسية وتبادل السفراء والهدايا مع هارون الرشيد. ويعتبر بعض المؤرخين أن مفهوم "الغرب" السياسي والديني بدأ يترسخ في عهد شارلمان مقابل مفهوم "الشرق" المتمثل ببيزنطة والإسلام.

استغل شارل الكبير ضعف البابا في روما تجاه الأوساط السياسية ليحد من سلطة رجال الكنيسة في أنحاء الإمبراطورية لصالح السلطة السياسية وعين عدداً من الأساقفة الموالين له، ووضع حداً أقصى لِمُلْكِيّةِ الكنيسة من الأراضي، واعتبر نفسه رأساً للكنيسة، كما اعتبر أن البابا ليس إلا الأسقف الأول بعد الإمبراطور. وتأكيداً لتفوق سلطة الإمبراطور على السلطة البابوية قام شارل الكبير

بتتويج ابنه لويس إمبراطوراً خلفاً له بنفسه في كنيسة **آكس** التي جعلها عاصمة له سنة 813 م. وجرى هذا التكريس حسب التقليد الجرماني ضمن هتافات "الكبار"، كبار النبلاء، للإمبراطور الجديد المعروف باسم **لويس التقي**، وهو كان مؤيداً للكنيسة فأعاد لها استقلاليتها ورفع عنها كل القيود السابقة، وأعاد لها حق الملكية اللامحدودة. كما أعاد تتويج نفسه إمبراطوراً من قبل البابا في مدينة "رينس" سنة 816. وتخلى لويس التقي عن لقب "ملك الفرنجة واللومبارد" واحتفظ بلقب "إمبراطور مبارك بالعناية الإلهية". ومنذ ذلك الوقت صار تقليد تتويج الملك و الإمبراطور من قبل البابا أمراً ضرورياً، يحصل الملك بموجبه على صفة القداسة التي تخوله أن يشفي المرضى ويمنح بركته لمن يشاء. وأعطى هذا التقليد للبابا سلطة على الملوك وعلى الإمبراطور تسمح له بخلع هذا الملك أو ذاك أو بإلقاء الحرم ضد من يشاء، وهذه هي العقوبة الكنسية القصوى.

في عهد شارلمان كانت الدولة تتلخص في شخص الملك الذي يعتبر مصدراً لكل السلطات، ويساعده في ممارسة سلطاته رجاله المقربون إليه من النبلاء الذي يقسمون يمين الولاء لشخص الملك بواسطة القسم الذي يتكرر مراراً عديدة عند تنظيم أية حملة عسكرية حيث كان الملك يضمن ولاء جميع أبناء المملكة اعتباراً من سن الثانية عشرة. ولم تعد الدولة "شأناً عاماً" كما كانت في أيام الجمهورية في روما بل صارت "شأناً خاصاً" بالملك، على الرغم من أن الكنيسة كانت تحاول أن تضفي على الدولة طابعاً رومانياً مصبوغاً بصبغة كنسية لتجعل منها "شأناً عاماً مسيحياً"، العبارة التي تكرست في عهد لويس التقي.

وفي عهد شارلمان صارت المراسيم الملكية والقرارات التي تصدر عن الملك تدوَّن بصورة خطية في مذكرات دورية تصدر مع تنظيم كل حملة عسكرية. وهذه المراسيم كانت تشتمل على عدد من الفصول، وتتناول كل المجالات تقريباً، ولذلك فهي معروفة تحت اسم "كابيتولير". ولكن هذه القرارت والمراسيم لم تتخذ شكل قوانين عامة موحدة تضبط الحياة العامة في

كل أنحاء الإمبراطورية، بل كانت ذات طابع مؤقت وتبقي على القوانين السائدة في مختلف الممالك الداخلة في تركيب الإمبراطورية. وهذا واحد من الأسباب التي أدت إلى الانفراط السريع لإمبراطورية شارلمان بعد موته بقليل.

ومن أهم الأسباب التي أدت إلى تفكك هذه الإمبراطورية التقليد الجرماني السائد آنذاك والقاضي بأن يقتسم أبناء الملك المتوفي المملكة فيما بينهم، وأن يحكم كل واحد منهم قسماً من المملكة، وأن يتولى أحدهم منصب الإمبراطور وفقاً لإرادة الإمبراطور السابق. ولكن إذا ما كان الإمبراطور الجديد ضعيفاً فتنشب الحروب ما بين الأخوة وتتفتت المملكة، الأمر الذي حصل بين أولاد شارلمان الأربعة. ويذكر أيضاً أن عاصمة الإمبراطورية أو المملكة لم تكن ثابتة بعد بل كانت تتبع شخص الملك أو الإمبراطور في تنقلاته وحملاته العسكرية، وبالتالي كلما ابتعد الملك عن منطقة ما كلما ضعفت الرابطة التي تشد هذه المنطقة إليه. ولم يستقر شارلمان في عاصمة ثابتة إلا في أواخر أيامه (سنة 807م) في **آكس لاشابيل**. ولأول مرة صارت تحفظ الوثائق الملكية في أرشيف خاص يشرف عليه مستشار الملك.

وقد نظم شارلمان المقاطعات التابعة لسلطته، وجعل في كل منها حاكماً يخضع له مباشرة ويعاونه قضاة، ما بين العشرة والاثني عشر، في هيئة محكمة محلية بينهم قضاة محترفون وآخرون من الأسياد المحليين. كما أنشأ وظيفة مبعوث ملكي "ميسي دومينيسي". ولقد تلخصت مهمة هؤلاء المبعوثين في التفتيش في المقاطعات والرقابة على سير عمل الإدارة المحلية. كما اهتم شارلمان بتعزيز العدالة فشجع استخدام **الأدلة والشهادة والتحقيق** في المحاكمة بدلاً من الأساليب السابقة التعسفية أو التي تستند إلى السحر والشعوذة، مثل اختبار النار، لمعرفة إذا ما كان المتهم بريئاً أو مذنباً. وبما أن هذه الأساليب لم تنقرض بسرعة أوجد شارلمان شكل **الاستئناف** إلى المحكمة الملكية كهيئة عليا في حال صدور أي حكم خاطئ من المحاكم الدنيا.

ويعتبر المؤرخون أن شارلمان رسخ اسس النظام الإقطاعي بإدخاله علاقة "التبعية" الإقطاعية وجعلها شخصية أكثر مما هي شيئية. هذه العلاقة تربط رجلاً

حراً برجل حرٍ آخر، يكون الأول تابعاً للثاني يؤدي له قسم الولاء وخدمات معينة مقابل حماية الرجل الأقوى، ومقابل أرض يستثمرها الرجل التابع. إنها علاقة السيد (سينيور) بالمسود (فاسال). انتشرت هذه العلاقة وتعممت في عهد شارلمان لتشمل كل الهرم الاجتماعي بدءاً من الملك، رأس الهرم، وسيد الأسياد جميعاً، وصولاً إلى قاعدة الهرم، الفلاح الحر الذي يعمل على أرض سيد صغير ويحصل على قطعة أرض يستثمرها لصالح عائلته بعد أن يقوم بكل أعمال السخرة التي يطلبها منه السيد. علاقة التبعية هذه كانت هي السائدة على كل المستويات، بما في ذلك علاقة الملك برجاله وحاشيته المقربين الذين يقومون بمهام الخدمة الخاصة للملك وبمهام الخدمة العامة للدولة في آن معاً، وبدون أي تمييز بين شخص الملك والدولة. أما رجال الكنيسة ورؤساء الأبرشيات فقد ربطهم شارلمان بعلاقة تبعية إقطاعية مباشرة بشخصه، في حين أنه منحهم حق الحصانة تجاه تدخل الأسياد الآخرين في شؤون الكنيسة وأملاكها. وكان شارلمان يعين رؤساء الكنيسة من رجاله المدنيين ويرأس المجامع الكنسية، وأصدر العديد من القرارات والقوانين الخاصة بتنظيم شؤون الكنيسة، مثل ضريبة العشر على كل الأراضي والأملاك الواقعة في نطاق الكنيسة المحلية التي تدفع بدورها ربع هذا العشر للأسقفية، اعتباراً من سنة 779م. كذلك عزز شارلمان سلطته على الأديرة التي كان يعين رؤساءها من المدنيين ويربطهم بعلاقة تبعية مباشرة لشخصه مقابل استثمار الأرض، وبذلك كانت الأديرة تقدم له رجالاً للخدمة العسكرية.

ومن التدابير المهمة التي اتخذها شارلمان أيضاً تعميم التعليم في الأديرة وفي الأسقفيات، وأنشأ مدارس ريفية لتأهيل الكهنة المحليين، ووحّد الطقوس الدينية في كل كنائس الإمبراطورية. ولكن الكنيسة ظلت هي المؤسسة الوحيدة التي تحتكر الحياة الثقافية والفكرية. ولم يعرف عهد شارلمان أو عهد لويس التقي أكثر من كاتب واحد أو اثنين، من خارج الكنيسة، أي من غير رجال الدين، أحدهما كتب **سيرة شارلمان** والآخر كتب تاريخ **أبناء لويس التقي**.

أما الطبقة الأرستقراطية من غير رجال الدين فكانت تشغل المرتبة الأخيرة

في التصنيف الطبقي الكنسي لتلك المرحلة، أي بعد الأساقفة والرهبان. وصارت كلمة علماني أو مدني (لاييك) مرادفاً لكلمة أمّي، أي لا يقرأ ولا يكتب. الأمر الذي لم يمنع هذه الطبقة من امتلاك الأرض والسلطة ضمن علاقة التبعية الإقطاعية تجاه الملك أو تجاه الأسياد الأقوياء، وبين الأسياد الأقوياء أنفسهم تجاه بعضهم بعضاً. إذ قد يدخل الرجل الحر في أكثر من علاقة تبعية مما كان يؤدي إلى تعقيد العلاقات فيما بين الأسياد الكبار وإلى حروب أهلية شبه متواصلة، يكون الملك المستفيد الوحيد منها. وغالباً ما كان الملك يدخل في علاقة تبعية تجاه سيد من الأسياد ليضم قسماً من أرض هذا السيد إلى الحيز الملكي مقابل خدمات معينة، ولكن دون أن يؤدي الملك أي قسم بحكم قداسة شخصه.

بعد موت لويس التقي انقسمت إمبراطوريته إلى ثلاث ممالك متحاربة فيما بينها وتعرّضت لغزوات جديدة من قبل الفيكنغ. وانتقل منصب الإمبراطور إلى سلالة أخرى مؤسسها أوتوت ملك جرمانيا المعروف بأتوت الكبير، الذي استلم الحكم في جرمانيا سنة 936 وحاول استرجاع أمجاد الإمبراطور الكبير إذ بدأ بتتويج نفسه ملكاً في **آكس لاشابل** العاصمة الإمبراطورية في عهد شارلمان. وبعد أن أحرز انتصارات عديدة على المجر وبوهيميا ووسع حدود مملكته نحو الشرق دخل إلى روما سنة 962 بدعوة من البابا لحمايته من الأسياد الرومان، فتوّجه البابا إمبراطوراً. وأخضع الإمبراطور الجديد بدوره البابوية لسلطة الإمبراطور إذ فرض تأدية قسم الولاء من البابا للإمبراطور وفرض حق الإمبراطور في الموافقة على انتخاب البابا أو الرفض. واتخذ أوتوت الكبير لنفسه لقب "الإمبراطور المبارك" ولكن إمبراطوريته لم تشمل أكثر من إيطاليا وألمانيا، وهي معروفة تحت اسم الإمبراطورية الجرمانية- الرومانية المقدونية. وعن علاقة الكنيسة بالدولة لا بد من القول إن الكنيسة استمرت قروناً طويلة كواحد من مراكز القوى، لا على طول القرون الوسطى وحسب، بل حتى القرن التاسع عشر كما سنرى لاحقاً في العلاقة المتوترة بين نابليون والبابا في مسألة طلاق نابليون أو مسألة تتويجه إمبراطوراً، إذ انتزع هذا الأخير التاج

الإمبراطوري من يد البابا ووضعه بنفسه على رأسه في إشارة رمزية إلى أنه يتوج نفسه بنفسه وأنه هو مصدر السلطة وليس البابا. ولكن التجربة الإنكليزية في هذا المجال لها دلالاتها أيضاً.

يذكر أن من أسباب ضعف الملكية في إنكلترا في القرون الوسطى وخاصة اعتباراً من القرن الثالث عشر قوة الكنيسة الإنكليزية برئاسة أسقف كانتربوري الذي كان يقف دائماً في صف معارضة الملك. ووقع خلاف سنة 1205 بين الملك **جان سان تير** والبابا مفاده أن الملك رفض قبول المرشح البابوي لأسقفية كانتربوري واقترح مرشحاً آخر لم يحظ بتأييد البابا. ووصل الخلاف بين الطرفين إلى أن أصدر البابا قراراً بتجميد كل التعيينات الكنسية في إنكلترا وعدم الاعتراف بمرشحي الملك (سنة 1208م). ورد الملك على هذا التدبير بمصادرة أملاك الكنيسة الإنكليزية، الأمر الذي دفع بالبابا إلى اتخاذ قرار بخلع الملك الإنكليزي وعهد إلى ملك فرنسا فيليب أوغسط بطرد الملك المخلوع، مما اضطر الملك الإنكليزي إلى الموافقة على كل شروط البابا وإلى ربط مملكته بعلاقة تبعية إقطاعية للبابا. في هذه الفترة بالذات استغل خصوم الملك من النبلاء وممثلي تجار المدن، وخاصة لندن، الوضع والموقف الضعيف للملك وفرضوا عليه "الوثيقة الكبرى" في 15 يونيو/حزيران 1215م والتي تعتبر من الوثائق الأساسية في تاريخ إنكلترا وفي التاريخ السياسي لأوروبا الغربية. لقد كرست هذه الوثيقة حرية الكنيسة في انتخاب رؤسائها كما كرست حرية النبلاء في تنظيم شؤون الإرث والزواج وعدد من الامتيازات الأخرى التي كانت تنص عليها وثائق قديمة مثل وثيقة هنري الأول (سنة 1100م). وضمنت هذه الوثيقة للتجار حرية التجارة وتوحيد الأوزان والقياسات كما ضمنت للمدن حريتها السياسية. وبموجب هذه الوثيقة تشكلت لجنة رقابة على الملك تضم 25 باروناً من النبلاء ينتخبهم مجلس ممثلي الطبقات العليا الذي سيحمل اسم **البرلمان** اعتباراً من سنة 1239م. وتشكل "الوثيقة الكبرى" مع "وثيقة الغابات" المرافقة لها والتي تنظم حق الملك في الصيد وحدود الحيز الملكي من الغابات، نقطة البداية في عملية المشاركة في سلطة الدولة من قبل ممثلي الطبقات العليا من

المجتمع إلى جانب الملك، الأمر الذي سيسهل انتقال إنكلترا من النظام القديم إلى النظام الجديد (الملكية البرلمانية) بدون صعوبات كبيرة، ومع الإبقاء على الملكية ولو على صورة رمزية إلى يومنا هذا، خلافاً لما جرى في فرنسا مثلاً من كسر عنيف للنظام القديم مع الثورة الفرنسية سنة 1789م ومضاعفاتها اللاحقة.

النظام الإقطاعي

تطلق تسمية "النظام الإقطاعي"، أو الإقطاعية على النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي ساد في أوروبا طيلة القرون الوسطى، ولكن بنسبة مختلفة في المراحل الأولى، أي قبل القرن العاشر الميلادي، وفي المراحل الأخيرة، أي في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. فقد رأينا أن علاقة التبعية الإقطاعية لم تتكرس قبل عهد شارلمان. (أواخر القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر)، وسوف نرى أن هذه العلاقة سوف تتغير تدريجياً مع تعاظم دور الدولة المركزية على حساب الأسياد الإقطاعيين ومع ظهور "المدن الحرة" على حساب السيادة الإقطاعية أيضاً.

إن ما يميز النظام الإقطاعي من الناحية الاقتصادية طابعه الريفي الذي يكاد يقتصر على استثمار الأرض. وتكاد تنعدم الحياة الاقتصادية في المدن كما تنعدم فيها الحياة السياسية بحيث لم يبق للمدن القديمة أي دور غير الإداري والديني.

وحتى الدور الإداري والديني للمدينة، التي يتخذها الحاكم مقراً لمحكمته أو الأسقف مركزاً لأبرشيته، حتى هذا الدور كان متمركزاً على الحياة الاقتصادية الريفية القائمة على تربية المواشي والزراعة واستثمار الغابات. ولذلك تناقص عدد سكان المدن القديمة بشكل كبير بالمقارنة مع ما كانت عليه في ظل الإمبراطورية الرومانية، وخلافاً لما هو عليه الأمر في الإمبراطورية البيزنطية وفي العالم الإسلامي. وقد يختلف المؤرخون حول الأسباب الحقيقية لهذا الواقع ولكنهم يجمعون على ملاحظته. ولاشك أن الأسباب الرئيسية تقوم في الواقع

السياسي الجديد الذي ساد القسم الغربي من الإمبراطورية الرومانية سابقاً بعد اجتياح القبائل الجرمانية التي لم تعرف حياة المدن بعد والتي اقتصرت على الغزو واستثمار الأرض، وانكفأت على الداخل الأوروبي بدلاً من الانفتاح على العالم الخارجي.

أما المدن الجديدة فلم تقم إلا بصورة تدريجية اعتباراً من القرن التاسع الميلادي عند أبواب القلاع، أو الحصون، لأسباب أمنية وبالقرب من الأديرة. وتركزت هذه المدن في النقاط الإستراتيجية على الطرق التجارية في الداخل كذلك على الأنهار والشواطئ البحرية حيث المرافئ التجارية. ولم تأخذ هذه المدن دورها الفعال في الحياة الاقتصادية والسياسية إلا اعتباراً من القرن الرابع عشر.

وغالباً ما كانت تقتصر الحياة الاقتصادية داخل حيز إقطاعي واحد على نوع من الاكتفاء الذاتي بحيث لا يُنتج أكثر من الحاجة المحلية للاستهلاك. والمستهلك الأول في الإقطاعة هو السيد الذي يقيم في قلعة أو في قصر أو في فيللا، ومعه حاشيته من الرجال التابعين له وفي خدمته المنزلية.

وكان شكل المُلكية الكبيرة للأرض هو السائد في ظل النظام الإقطاعي، أما الملكيات المتوسطة أو الصغيرة وإن كانت موجودة فلم يكن لها دور في الحياة الاقتصادية والاجتماعية ولم تذكر الوثائق التاريخية شيئاً عن هذا الدور. والملكية الكبيرة هي ملكية السيد الإقطاعي وتتوزع على ثلاثة أقسام. قسم يطلق عليه اسم "المحمية" ويشمل الأراضي المستثمرة لحساب بيت الإقطاعي كما يشمل مسكن الإقطاعي والخدمات الملازمة له من مطحنة ومعصرة ومخبز ومشغل للأدوات وغير ذلك. يعمل على هذه الأرض وفي هذه الخدمات الفلاحون المقيمون في الإقطاعة بدون أي أجرة ولكن مقابل استفادة كل عائلة منهم من قطعة أرض صغيرة تكفي بالكاد لإعالتهم. هذه القطع الصغيرة من الأرض التي يستثمرها الفلاحون لحسابهم الخاص تقع في القسم الثاني من أراضي الإقطاعي وهي ملك الإقطاعي أيضاً. أما القسم الثالث فيشمل الغابات والحقول غير المستثمرة وجني الثمار البرية لحساب الإقطاعي.

وكان الواحد من الأسياد يتمتع باستثمار الإقطاعة التي ورثها عن عائلته والإقطاعة التي منحه إياها سيد أكبر منه، أو الملك نفسه، مقابل خدمة معينة أو وظيفة معينة يقوم بها لحساب هذا السيد أو لحساب الملك، ولكن هذه الإقطاعة الأخيرة تمنح لمدى الحياة ولا تنتقل بالوراثة إلا بعد تجديد عقد الولاء وقد تختلف الشروط. ويذكر هنا أن الملك إلى جانب كونه سيداً من كبار الأسياد يملك ما يسمى بالحيز الملكي بالوراثة أو بالضم بالقوة، يعتبر أيضاً سيد الأسياد في المملكة ورأس الهرم الإقطاعي ويرتبط به جميع الإقطاعيين في علاقة ولاء أو تبعية إقطاعية. كما أن الكنيسة المحلية، أو الأسقفية، أو الأديرة، كانت تمارس وظيفتها الاقتصادية كواحد من الأسياد الإقطاعيين وبحقوق متميزة مثل حق الحصانة والاستقلالية عن السيد الكبير المجاور لها، واحياناً بالاستقلال عن الملك حسب اتفاقات هذا الملك مع البابا. وفي أحيان كثيرة كان المنصب الأسقفي يباع ويشترى حسب حجم الإقطاعة التابعة له كأي منصب من مناصب الدولة.

في أسفل الهرم الإقطاعي توجد طبقة الفلاحين المكونة تاريخياً من فلاحين أحرار قانونياً ومن فلاحين غير أحرار (أو عبيد) صاروا أقناناً من حيث وضعهم القانوني، أي مرتبطين بالأرض لا يحق لهم مغادرتها ولكن لا يحق للسيد أن يتصرف باشخاصهم كما يتصرف بالعبيد في عمليات بيع وشراء بالاستقلال عن بيع وشراء الأرض الأمر الذي كان غير وارد قانونياً. ولكن الوضع الاقتصادي للفلاحين الأحرار وغير الأحرار كان متشابهاً إلى حد صار معه من الصعب تمييز الفلاح الحر عن غير الحر إلا بالنسب.

طبقة الفلاحين كانت هي الطبقة الوحيدة المنتجة، وبالتالي فهي الوحيدة التي تتحمل كل الأعباء الاقتصادية في دفع الضرائب وتزويد الجيوش بالجنود والقيام بأعمال السخرة لصالح الأسياد. ويفسر هذا الواقع الذي كانت تعيشه طبقة الفلاحين الثورات الفلاحية المتفرقة التي شهدتها أوروبا خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر، والتي قامت على أثر حركات "المدن الحرة". وكان السيد في إقطاعته يفرض عدداً من الضرائب على الفلاحين المقيمين في إقطاعته

مثل ضريبة استخدام المطحنة أو عدم استخدامها، وكذلك بشأن المعصرة والمخبز، وضريبة مرور أية بضاعة عبر أراضي الإقطاعة، وإذا ما تزوج فلاح من إمرأة خارج الإقطاعة عليه أن يدفع ضريبة عن هذا الزواج للسيد، ويضاف إلى ذلك الهدايا الإلزامية التي يقدمها الفلاحون للسيد بمناسبة دخول إبنه الأكبر فرقة الخيالة وبمناسبة زواج ابنته الكبرى....

أما عقد الولاء أو التبعية الإقطاعية بين سيد كبير وسيد أصغر منه، هذا العقد الذي لم يكن مكتوباً إلا في الحالات النادرة جداً وبين كبار الأسياد أو الملوك، كان يشتمل على شروط الحماية من قبل السيد للتابع مقابل تقديم أشكال المساعدة المختلفة والاحترام من التابع لسيده. من أشكال المساعدة، المساعدة المالية والعسكرية بصورة دائمة أو حسب الحاجة، وتقديم النصيحة للسيد بحضور مجلسه عندما يدعوه السيد لذلك، وأن يحكم باسمه في إقطاعته.

أما التجار المتنقلون من إقطاعة إلى أخرى أو المقيمون بجوار الحصون والقلاع والأديرة فلم يكن لهم أي دور سياسي في ظل النظام الإقطاعي. ولكنهم كانوا يعانون من تسلط الأسياد الإقطاعيين الذين يفرضون الضرائب على كل حركة من حركات التجارة. وإذا ما كان التاجر من الفلاحين الذين هربوا من هذه الإقطاعة أو تلك فيحقّ للإقطاعي ملاحقته واسترجاعه، وبالتالي كانت مصلحة الإقطاعيين المشتركة تقضي بأن يفرضوا رقابة على التجار المقيمين أو المتنقلين عبر إقطاعاتهم. ويفسر هذا الأمر أنّ أكثر التجار في القرون الوسطى كانوا من الغرباء، ولم يظهر تجار محليون إلا بصورة تدريجية من الفلاحين الأحرار أو من النبلاء الصغار المفلسين. وبدأت في القرن التاسع تظهر المدن الجديدة، مدن التجار والحرفيين تحت اسم "بورج" أي ضاحية أو مدينة صغيرة مجاورة لمركز مدني آخر، عسكري أو إداري أو ديني. ومنها كلمة بورجوازي، أي ساكن "البورج"، وبرجوازية المدينة، وحتى برجوازية ريفية، بما تعنيه من فئة اجتماعية جديدة راحت تحتل حيزاً أكبر فأكبر في الحياة الاقتصادية أولاً ثم الاجتماعية والسياسية لاحقاً.

ظهور "المدن الحرة"

في حالة الفوضى السائدة في ظل النظام الإقطاعي في القرون الوسطى الأولى كان التجار يلجأون إلى الحصون والأديرة هرباً من سطو العصابات أو من تسلط الإقطاعيين. ومع تعاظم هذه التجمعات عند أبواب الحصن أو الدير صار التجار ينتظمون في اتحادات وجمعيات من أجل حماية مصالحهم المشتركة في بناء أسوار للبورج، لهذه المدن الصغيرة وشق شوارع والقيام بأعمال صيانة عامة. وفي كثير من الأحيان كانت المدينة تكبر وتخرج عن إطار الأسوار القديمة مما يتطلب هدم هذه الأسوار وبناء أسوار جديدة أوسع. في البداية لم تتجاوز هذه الجمعيات الأهداف الاقتصادية المباشرة في تنظيم الحياة العامة، وغالباً ما كانت تترافق مع جمعيات خيرية دينية تهتم بشؤون الفقراء الذين يلجأون إلى المدينة طلباً للمأوى وللمأكل.

ولكن هذه الجمعيات سرعان ما بدأت تصطدم بسلطة الإقطاعي، المدني أو الكنسي، صاحب السيادة على المدينة لأنها تقع ضمن إقطاعته. ويذكر أن الكنيسة كانت أشد عداءً للتجار وجمعياتهم من الاقطاعيين غير الكنسيين. لقد تركز الصراع في البداية على المصالح الاقتصادية وضد الضرائب التي يفرضها الإقطاعي على المدينة ومحاولته إخضاع سكانها لأعمال سخرة لحسابه الخاص. وبالارتباط مع المصالح الاقتصادية امتد الصراع ليشمل العلاقة القانونية التي تربط المدينة بالإقطاعي وبمحكمته. واتسعت حركة جمعيات التجار المطلبية لتشمل تأسيس محاكم مستقلة للمدينة وإدارة مستقلة عن إدارة الإقطاعي.

منذ نهاية القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر حصلت مدن مثل **أورليان** و**أتامب** في فرنسا ومدن أخرى في شمال إيطاليا على امتيازات من السلطة الإقطاعية تؤمن لهذه المدن استقلالية نسبية مقابل مبالغ معينة من المال وبدون عناء كبير ولا إراقة دماء. ولكن في مناطق أخرى لم يتم هذا الأمر إلا بعد صراعات عنيفة ودموية كما حصل في مدينة **كامبري** حيث تمرد سكان المدينة من التجار والحرفيين بقيادة جميعة التجار ضد سلطة الأسقف الذي كان غائباً

عن المدينة وفي زيارة للإمبراطور ليحصل منه على تكريس سلطته الأسقفية (سنة 1077م) وأعلن سكان كامبري "الكومونة" أي سلطة العامة، أو العامية، وأدوا قسم اليمين **للتحالف** فيما بينهم، ومما ينص عليه القسم "أن يعامل الواحد منهم الآخر وكأنه أخ له". ولكن هذه الحركة قمعت بعنف شديد مع عودة الأسقف إلى المدينة مستعيناً بالقوات الملكية. ولم يمنع فشل كمونة كامبري من انتشار هذا النموذج وانتصاره في مدن أخرى مثل **سانت كانتين** (سنة 1080) وفي **بوفيه** سنة 1099 وفي نوايون 1109. وفي لاوون 1115. وفي هذه الأخيرة تكرر الصدام العنيف ما بين الحركة البرجوازية التي رفعت شعار الكومونة من جهة والسلطة التقليدية المتمثلة برجال الدين والفرسان العاملين في خدمة الإقطاعي. وانتهى هذا الصراع بتقديم تنازلات من الإقطاعي للكومونة مقابل مبلغ من الذهب والفضة.

وفي حالات أخرى كان الملك يتدخل لصالح الكومونات لينتزع ولاءها من الإقطاعي لحسابه الخاص. هذا ما فعله فيليب أوغسط، وكذلك لويس السابع عندما منح سنة 1155 "الحريات" لمدينة **لوريس** وعلى أثرها حصلت حوالى 80 مدينة في فرنسا على امتيازات مماثلة. وساعد هذا الأمر في تطوير التجارة والحرف في هذه "المدن الحرة"، وراج المثل الألماني القائل "إن هواء المدينة يبعث الحرية".

تكرست امتيازات المدن وحرياتها بموجب مواثيق مكتوبة كانت تحتفظ بها البرجوازية بشيء من القداسة. ومما تنص عليه المواثيق "أن كل من يقيم في المدينة مدة سنة ويوم واحد من دون أن يطالب به أي سيد فهو حر". وانتظمت المدن الحرة في شكل سياسي أقرب ما يكون إلى الشكل الجمهوري في روما القديمة، وخاصة في تلك المدن التي كانت تنتخب لإدارتها الذاتية حكاماً تحت اسم قناصل؛ وعرفت هذه المدن بالمدن القنصلية. والمدينة القنصلية كناية عن جمهورية- مدينة يشارك في إدارة شؤونها النبلاء ورجال الدين المقيمون في المدينة إلى جانب التجار والحرفيين. يكون على رأس السلطة حاكم، أو قنصل، ينتخب لمدة سنة، ثم يأتي دونه مجلس المدينة وله صلاحيات التداول في

شؤون المدينة ويقوم بدور المحكمة، والهيئة الأساسية في هذا التنظيم هي **جميعة المواطنين** (أونيفارسيتاس) وهي التي تنتخب الحكام كما تنتخب أعضاء مجلس المدينة.

وفي حالات أخرى كانت البرجوازية تستثني من جمعية المواطنين النبلاء ورجال الدين كما تستثني الفلاحين الأقنان. وفي الواقع إن كل ميثاق كان يختلف عن الآخر لأنه وليد الظروف التي رافقت ظهور الكومونة وحصولها على حرياتها، ولم يكن وليد تفكير نظري، ولكن القاسم المشترك لكل هذه المواثيق كان يتلخص في انعتاق المدن الحرة من كل القيود الإقطاعية التي لا تزال سائدة خارج هذه المدن. ولم تعد حرية سكان المدن مرتبطة بمولدهم أو بنسبهم بل صارت مكسباً حتمياً من مجرد إقامتهم في المدينة الحرة لمدة تتجاوز السنة بيوم واحد. ومع حرية أبناء المدينة تحققت حرية بيع وشراء الأرض في المدينة. لم تمنع هذه المكاسب وجود بعض الاستثناءات الخاصة ببعض سكان المدن المرتبطين بعلاقة تبعية للأسقف المقيم في المدينة أو النبلاء المقيمين في المدينة. وانتشرت في المدن الحرة المحاكم المدنية المستقلة عن سلطة الأسقف استقلالها عن سلطة الإقطاعي، حتى ولو كان انتخاب رئيس المحكمة خاضعاً في بعض الأحيان وبصورة شكلية لموافقة السيد الإقطاعي أو الملك. كما ظهرت لأول مرة في المدن الحرة مدارس غير دينية تلبي احتياجات التجارة من الكتبة العلمانيين. وبدأ الصراع ما بين الكنيسة والبرجوازية حول مسألة الرقابة على هذه المدارس، وصارت كل مدينة حرة تنظم جيشاً خاصاً بها للدفاع عن أسوارها، الأمر الذي أتاح لها أن تلعب دوراً يتجاوز حدود المدينة في مد يد المساعدة لمدينة أخرى أو لسيد إقطاعي ضد سيد آخر، وفي أغلب الأحيان للملك ضد هذا السيد الإقطاعي أو ذاك، أو في حربه ضد ملك آخر.

كما قامت اتحادات ما بين المدن على غرار اتحادات التجار أنفسهم وفي ألمانيا بالاسم ذاته "الهانس"، حيث ضم اتحاد المدن الألمانية هذا حوالى ثلاثين مدينة على شكل تحالف فيدرالي. ويذكر هنا أن الفيدرالية السويسرية بدأت على هذه الصورة (سنة 1291) ضد أسياد آل هابسبورغ.

إلى جانب المدن البرجوازية المتحررة قامت "مدن جديدة" بمبادرة من الأسياد الاقطاعيين أنفسهم من أجل استثمار مناطق جديدة من الأراضي والغابات؛ ولإغراء الفلاحين وتشجيعهم للإقامة في هذه المدن الجديدة كانت تعطى لهم "الحريات" على الفور، ومن هؤلاء البرجوازيين الجدد تشكلت برجوازية ريفية تتمتع بحقوق مماثلة لبرجوازية المدن على الرغم من خضوعها القانوني لسلطة السيد الإقطاعي أو لسلطة الأسقف ولكن بغير شروط القنانة والتبعية الإقطاعية التقليدية. وهكذا راحت تنتشر المدن على حساب النظام الإقطاعي التقليدي.

ثم صار للمدن أهمية سياسية كبيرة إلى جانب أهميتها الاقتصادية، وخاصة بفضل قوتها العسكرية. وفي إيطاليا وألمانيا حيث الدولة المركزية كانت ضعيفة كانت المدينة القوية تتحول إلى دولة ضمن الدولة.

أما في فرنسا وإنكلترا حيث السلطة الملكية قوية فقد استفادت الملكية من قوة المدن لتعزيز نفوذها وسلطتها على حساب الأسياد الاقطاعيين وأحياناً على حساب الكنيسة.

ويذكر أيضاً أن الملوك والأمراء اضطروا إلى إشراك ممثلي البرجوازية في مجالسهم الأمر الذي كرس وجود هذه الفئة الاجتماعية الجديدة كطبقة ثالثة، كما صنفت لاحقاً في جمعيات الطبقات الثلاث: رجال الدين والنبلاء، والطبقة الثالثة، أي الفئة العليا من أغنياء البرجوازية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن تطور المدن البرجوازية طرح مشكلات اجتماعية جديدة مما أدى إلى نشوب صراعات بين المهن المختلفة من أجل السيطرة على السلطة في المدينة. وغني عن البيان أن حركة الكومونات انتهت إلى تكريس سيطرة أغنياء التجار على المدن، وتحالف عدد من هذه المدن مع الأسياد الإقطاعيين لقمع تمرد الفلاحين على امتداد القرن الرابع عشر الذي شهد حالات تمرد ضد الإقطاعيين وحتى ضد السلطة الملكية: في روما سنة 1347م. في باريس خلال سنَتَي 1357-1358، في لندن سنة 1381م. وترافقت هذه الحركات الفلاحية مع اضطرابات في المدن، ولكنها كانت تقمع بعنف شديد.

ولا بد من القول إن الحركات البرجوازية كانت على صراع دائم مع الكنيسة والنبلاء ولكنها كانت لا تزال غارقة في تقاليد دينية واجتماعية جعلت منها أرضاً خصبة لتطور حركات الإصلاح الديني لاحقاً ولظهور ثقافة علمانية في آن معاً. لقد بدأت هذه الثقافة العلمانية مع ما سمي بالنهضة من اكتشاف الثقافة القديمة، غير الكنسية، اليونانية والرومانية إلى الأفكار الجديدة المتمثلة بالنزعة "الإنسانية" في مطلع القرن الخامس عشر على إثر الاحتكاك بالتراث اليوناني وبصورة خاصة من خلال الترجمات من العربية إلى اللاتينية أولاً ومن ثم من اليونانية مباشرة إلى اللاتينية. ويذكر هنا أن المدن الإيطالية والإسبانية مثل طليطلة وإشبيلية وقرطبة كانت منطلقاً لأعمال الترجمة ومقصداً لمثقفي القرون الوسطى مثل البابا **سيلفستر الثاني** (في أواخر القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر من 999 إلى 1003) الذي كان قد درس في قرطبة قبل أن يتولى منصب البابوية، وكان يتقن العربية. ومثال آخر على التفاعل ما بين الحضارات الثلاث، البيزنطية والإسلامية والرومانية المسيحية، نجده في شخص فريدريك الثاني الذي لا يزال يدهش المؤرخين بشخصيته الفذة. فريدريك الثاني هذا كان ملكاً للصقليتين اعتباراً من سنة 1198م. ثم إمبراطوراً لألمانيا وإيطاليا من سنة 1212 إلى سنة 1250م. عرف عن هذا الإمبراطور أنه كان يتقن العربية واليونانية واللاتينية ولا يحسن الألمانية لأنه ركز كل اهتمامه على القسم الإيطالي من الإمبراطورية. واشتهر عنه أنه كان على علاقات دبلوماسية جيدة مع العالم الإسلامي والبيزنطي، ويذكره المؤرخون خصوصاً بصفة التسامح الديني، الشيء الذي كان نادراً جداً في أوروبا القرون الوسطى، الأمر الذي وضعه باستمرار في حالة خصومة مع البابوية، وقد ألقي عليه الحرم أكثر من مرة. ويذكر أنه كان معاصراً للفيلسوف العربي الصوفي ابن سبعين الذي كان محاوراً مميزاً لملك صقلية، وترك رسائل ترد على أسئلة فريدريك الثاني تحت اسم **المسائل الصقلية**.

لم يكتمل شكل السلطة الملكية المطلقة حتى تستحق هذه التسمية إلا في عهد الملك الفرنسي لويس الرابع عشر الذي ألغى منصب الوزير الأول واعتبر نفسه ابتداءً من سنة 1661 وعلى حد تعبيره: إنّ وزيره الأول هو شخصياً. ولكن قبل أن تصل الملكية إلى هذا الشكل المطلق كان عليها أن تجتاز قروناً وحروباً استطاعت خلالها أن تخضع الأسياد الإقطاعيين وتلغي دورهم السياسي وأن تبني في آن معاً أجهزة الدولة المركزية المتعددة، وأن تجعل من رؤساء هذه الأجهزة مجرد موظفين خاضعين للسطلة الملكية التي تستخدمهم وتغيرهم كما تشاء وكأدوات طيعة لا يملكون أية سلطة بالمقارنة مع السلطة الملكية أو خارج طاعتها.

وإذا ما أخذنا النموذج الفرنسي الذي اكتمل مع لويس الرابع عشر فذلك لأنه يشكل حالة نموذجية يتطلع إليها ملوك أوروبا ويحاولون تقليدها، الأمر الذي لم يكن متوافراً في غير فرنسا بسبب الخصوصيات التاريخية المختلفة لكل بلد. فكيف تطورت السلطة الملكية حتى وصلت إلى المطلقية؟

يذكر أن مفهوم **الدولة** كان قد اختفى من الحياة السياسية في أوروبا الغربية مع سقوط روما تحت الغزو الجرماني، فحلّت محل الدولة المركزية السلطة الشخصية للسيد الاقطاعي. وتفتتت الإمبراطورية الرومانية إلى عدد كبير من الممالك التي بدورها تتسع أو تضيق حسب قوة أو ضعف السيد الكبير الذي يسيطر على عدد أكبر أو أصغر من الأسياد الآخرين؛ فالضعفاء يخضعون للأقوياء ضمن علاقات شخصية توفر الحماية للضعفاء مقابل تبعيتهم للأقوياء. وتاريخ القرون الوسطى حافل بسلسلة من الحروب ما بين الأسياد ضمن المملكة الواحدة، وما بين الأسياد- الملوك ضمن الإمبراطورية في حال وجود هذه الأخيرة إضافة إلى الصراعات الدائمة بين البابوية والإمبراطورية، وبين البابوية والملوك، وكذلك الصراعات ما بين رؤساء الكنيسة الرومانية مع ملوكهم من جهة ومع بعضهم بعضاً من أجل السلطة البابوية. في هذه الفوضى العامة لم

يبق شيء مما كان يسمى في روما "بالشأن العام"، أي الجمهورية، وصار الشأن السياسي شأناً شخصياً وعلاقات شخصية.

ولا بد من القول إن ظهور فئات اجتماعية جديدة من التجار والحرفيين المجتمعين في برجوازيات المدن كان من العوامل الأساسية التي أتاحت للملوك باعتبارهم من كبار الأسياد الإقطاعيين تعزيز سيطرتهم على الأسياد الآخرين وتوسيع رقعة سيطرتهم الشخصية أو ما يسمى بالحيز الملكي. وفي نهاية القرن الثاني عشر كان الملك في فرنسا مثلاً أقوى وأغنى الأسياد الاقطاعيين في المملكة. وانطلاقاً من موقع القوة هذا صار الملك يفرض نفسه كمرجع أعلى للعدالة إذ منح حق الاستئناف، لكل رعايا المملكة واحتفظ الملك لنفسه بحق الرد على دعاوى الاستئناف وبذلك صار الملك يقوم بدور الحكم في الخلافات ما بين الأسياد، بين بعضهم بعضاً، أو بين الأسياد الإقطاعيين من جهة والمدن والكومونات من جهة أخرى. وساهم هذا الدور في تعزيز سلطة الملك. ومع استقرار العاصمة الملكية في باريس اعتباراً من عهد حكم لويس السابع (1137-1180) تأكدت هيبة الملك في أرجاء مملكته المحيطة بالعاصمة؛ إذ كان الملك في السابق يحمل عاصمته وكان يفرض سلطته بحضوره الشخصي وكلما ابتعد عن منطقة كلما ضعفت سلطته فيها. ومع استقرار العاصمة تعزز جهاز الإدارة والموظفين في العاصمة كما في المدن الأخرى الداخلة في الحيز الملكي حيث ينتدب الملك مسؤولاً عن جباية الضرائب وتعبئة الجنود وممارسة العدالة باسم الملك. وفي مجال العدالة كان عدد من القضايا ومن الأشخاص المعنيين بهذه القضايا لا تجري محاكمتهم أو النظر في قضاياهم إلا في المحكمة الملكية مما عزز من دور المحكمة الملكية المركزية إلى جانب حق الاستئناف، الأمر الذي اقتضى تخصيص جهاز من الحقوقيين والقضاة حول الملك الذين بلغ عددهم حوالى ثلاثين، وكان يطلق على اجتماعاتهم اسم "برلمان" أو برلمانات. وبدأت تنفصل مهام الخدمة المنزلية في القصر الملكي عن مهام الخدمة العامة. وفي عهد **فيليب لوبل** (1268-1314) استعان هذا الأخير بقانونيين أخصائيين عرفوا باسم "ليجيست"، واشتهر عن هؤلاء أنهم

يعرفون القانون الروماني الأمر الذي بدأت توفره جامعة باريس في دراسة القانون. وتكرس بفضل هؤلاء القانونيين شعار "الملك إمبراطور في مملكته". ولأول مرة في عهد **فيليب لوبل** وعلى أثر خلاف بينه وبين البابا بونيفاس الثامن، دعا الملك سنة 1302 ممثلين عن النبلاء وممثلين عن رجال الدين وممثلين عن البرجوازية للتشاور معهم في محاولة لاكتساب تأييدهم ضد البابا. وكانت هذه المبادرة هي الأولى من نوعها وصارت لاحقاً تقليداً يتبع في الأزمات الكبرى واتخذت اسم "الجمعيات العامة" أو "اجتماع الطبقات". وحاول فيليب لوبل أن يفرض ضريبة مباشرة على كل رعايا المملكة، ولكنه لم يفلح لأن الرأي السائد في ذهنية العصر يقضي بأن تقتصر موارد الملك على إقطاعاته الخاصة التي يشتمل عليها الحيز الملكي، والطبقات الأخرى ليست مستعدة للمساهمة في مصاريف الملك إلا في الحالات الاستثنائية والأزمات الكبرى.

ويجمع المؤرخون على اعتبار حرب المئة سنة في القرن الخامس عشر من سنة 1337 إلى 1453 بمثابة عامل حاسم في تعزيز الدولة المركزية في كل من فرنسا وإنكلترا، إذ إنها أتاحت للملك فرض ضرائب مباشرة على كل أنحاء المملكة، وبالتالي الاحتفاظ بجيش نظامي دائم من المحترفين. يضاف إلى هذه الحرب حروب أهلية، وخاصة الحروب الدينية التي ساهمت بدورها في تكريس سلطة الملك. كما أن الاتفاقات المعروفة باسم "كونكوردا" بين الملك والبابا سمحت للملك بالسيطرة التامة على الكنيسة الواقعة في مملكته؛ ففي فرنسا تكرست الكاثوليكية تحت اسم الغاليكانية وفي إنكلترا تكرست الكنيسة الإنجليكانية.

ولعبت الكنيسة دوراً هاماً في تنظيم الأحوال الشخصية في المملكة، وعهد الملك إلى كهنة الأبرشيات مسك سجلات المواليد والزواج والوفيات.

وبموجب الكونكوردا سنة 1516 اعترف البابا للملك الفرنسي بحق تعيين أساقفة الكنيسة الفرنسية على أن يمنحهم البابا بعد ذلك التكريس الروحي. الأمر الذي أبقى على علاقات جيدة طيلة القرن السادس عشر ولاحقاً بين الملوك

الفرنسيين وروما خلافاً لما حصل في إنكلترا حيث اضطر ملك إنكلترا للقطيعة مع روما واستقلال الكنيسة الإنجليكانية عن سلطة البابا.

باسم الحق الإلهي كان الملك يعتبر شخصاً مقدساً وليس مسؤولاً عن قراراته وتصرفاته إلا أمام الله. وبما أن مفهوم الدولة وحق الدولة كانا يتلخصان في شخص الملك وإرادته فقد كان الملك يملك حق التصرف في كل مجالات السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية، وكذلك التصرف بحياة وأملاك رعايا مملكته وفقاً لما يراه ويعتبره مصلحة الدولة والوطن. ويذكر هنا أنّ مفهوم الوطن القومي المتمثل بشخص الملك ظهر وتكرس عبر الحروب الطويلة، حرب المئة سنة والحروب الدينية.

استمرت الدولة المركزية تتعزز بضرائبها المباشرة الدائمة وبجيشها النظامي الدائم حتى خارج أوقات الحرب، وبأجهزتها الإدارية المختلفة حول شخص الملك، "الإمبراطور في مملكته"، حتى في فترات الوصاية وحكم الوزير الأول رشيليو من سنة 1624 إلى 1642 ومن بعده مازارين من سنة 1643 إلى 1660. أما بعد ذلك فكان حكم لويس الرابع عشر حكماً شخصياً تركزت فيه سلطة الملك والوزير الأول في شخص لويس الرابع عشر نفسه. وبلغت السلطة الفردية المطلقة ذروتها في عهد لويس الرابع عشر الذي حكم طيلة 54 سنة. وكان إذا ما استعان بوزراء في مجال من المجالات يستخدمهم كموظفين يصرفهم ساعة يشاء ويبدلهم كما يحلو له. وتميز الحكم الشخصي في عهد لويس الرابع عشر بأن الملك كان يتدخل في كبير الأمور كما في صغيرها وبصورة مفاجئة وبكل هيبته الملكية، الأمر الذي فرض الإحساس بحضور الملك على كل المستويات وفي كل المجالات. وجعل من بلاطه في فرساي مركزاً للحياة السياسية والثقافية يجمع كبار نبلاء المملكة ويشرف على تحركاتهم، ويدعو منهم من يشاء وساعة يشاء للاشتراك في مجلس من المجالس العديدة التي لا يقوم لها قائمة إلا بحضور الملك شخصياً، من مجلس المالية إلى مجلس العدالة، إلى المجلس الأعلى أو مجلس الدولة.

أما في إنكلترا فقد كانت الملكية قوية في القرن الثاني عشر، وأقوى من

أي ملكية أخرى في أوروبا مما دفع بها إلى التوسع في القارة الأوروبية وإلى خوض حروب ضد الممالك الأوروبية الأخرى، حروب المئة سنة، الأولى من 1154 إلى 1259 والثانية 1337 إلى 1453. ولكن منذ مطلع القرن الثالث عشر كان الطريق قد سدّ في وجه السلطة الفردية المطلقة للملك وذلك بظهور مجلس النبلاء، الذي عرف لاحقاً باسم البرلمان. وكان دور هذا المجلس في أن يشارك الملك سلطته ويمارس عليه نوعاً من الرقابة. كما أن المدن الإنكليزية حصلت على امتيازاتها بسهولة نسبية أكثر من مدن القارة، لأن أكثر هذه المدن كان واقعاً في الحيز الملكي ولم تصطدم بالأسياد الإقطاعيين بالعنف الذي اصطدمت به أكثر المدن الفرنسية والإيطالية أو الألمانية. باستثناء لندن التي شهدت تمرداً برجوازياً سنة 1263 استمر حتى سنة 1265، ولكن هذه الحركة اندرجت ضمن إطار أوسع، إطار حركة تمرد البارونات. وقد سبق وذكرنا حركة النبلاء التي بدأت تستغل الموقف الضعيف للملك الإنكليزي خلال خلافه مع البابا بشأن أسقفية كانتربوري، وكيف أحرزت هذه الحركة انتصاراً على الملك إذ فرضت عليه "الوثيقة الكبرى"، تلك الوثيقة التي يمكن اعتبارها بمثابة عقبة رئيسية على طريق السلطة الفردية المطلقة للملك.

في إيطاليا وألمانيا استمرت الدولة المركزية ضعيفة وعرضة للتشرذم حتى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين عندما تحققت الوحدة الإيطالية والوحدة الألمانية. وهذا موضوع قائم بذاته يستحق أن يدرس بالعلاقة مع تطور القومية كفكرة وكواقع سياسي في أوروبا الغربية، وبالعلاقة مع النتائج التي ترتبت على توحيد إيطاليا وتوحيد ألمانيا بعد قرون من توحيد فرنسا وتوحيد إنكلترا.

تجربة الثورة الفرنسية

- النظام القديم عشية سنة 1789 في فرنسا.
- فلسفة الأنوار.
- ثورة سنة 1789.
- إعلان حقوق الإنسان والمواطن ودستور 1791.
- بدايات صعبة لنظام جمهوري (1792-1799).
- نابليون والثورة: من الجمهورية إلى الإمبراطورية.
- من ترميم الملكية إلى استقرار الديموقراطية السياسية بعد 200 سنة من الثورة.

النظام القديم عشية 1789 في فرنسا

تميز النظام الملكي في فرنسا حتى سنة 1789 بالسلطة الفردية المطلقة للملك. وقد تكرس هذا الشكل من السلطة الفردية المطلقة خلال الصراعات الطويلة التي خاضتها الملكية ضد نفوذ الأسياد الإقطاعيين منذ القرون الوسطى، وكذلك خلال الحروب مع السلالات الأوروبية الأخرى. خلال هذ الصراعات كان الملك يستعين "بالشعب"، أي بالبرجوازية الناشئة في المدن التي حصل الكثير منها، في القرون الوسطى على "امتيازات" الحرية والاستقلال عن سيطرة الأسياد الاقطاعيين مقابل دعم الملكية ومدها بالجيوش وبالأموال. ولكن ظل الملك بمثابة الاقطاعي الأول في المملكة وأكبر النبلاء. وتعاظم دور الدولة المركزية وسلطة الملك الفردية حتى بلغت أقصاها في عهد لويس الرابع عشر (1643-1715) بحيث صار كبار النبلاء في عهده مجرّدين من أية سلطة ولا يتعدى دورهم خدمة الملك في البلاط، بما في ذلك الخدمة الخاصة والخدمة العامة. ومقابل الولاء المطلق لشخص الملك ظل النبلاء المتوسطون والصغار في المقاطعات يتمتعون بامتيازاتهم الطبقية وحقوقهم الإقطاعية على حساب الفلاحين. وعشية ثورة سنة 1789 كانت طبقة النبلاء تستهلك خمس ميزانية الدولة الملكية دون أن تقوم بأي دور في الإنتاج. وبحكم الامتيازات الطبقية كان النبلاء معفيين من دفع العديد من الضرائب التي يدفعها الفلاحون والبرجوازيون

الذين لم يشتروا ألقاب نبلاء بعد، وحتى تلك الضرائب التي كان يفترض بالنبلاء أن يدفعوها مثل ضريبة 20/1 على الدخل كانوا يتهربون من دفعها بتزوير مداخيلهم الحقيقية وبرشوة مفتشي المالية والضرائب.

وعلى الرغم من هذه الحالة الطفيلية التي كانت تعيشها طبقة النبلاء فإن الملكية كانت تتمسك بالامتيازات الطبقية للنبلاء، وتعتبر أن أي حد من هذه الامتيازات يشكل إنقاصاً من هيبة الملكية نفسها ومن سلطة الملك الذي يعتبر نفسه أنبل النبلاء.

وكذلك كانت علاقة الملكية برجال الدين والكنيسة، إذ كانت الكنيسة تتمتع بسلطة سياسية وتمارس وظيفة إدارية في ضبط الأحوال الشخصية وتملك ثروة عقارية من الأراضي وهي معفية من الضرائب. ومنذ صدور مرسوم 1695 صار رجال الدين في منزلة الطبقة الأولى في المجتمع، وبعدهم يأتي النبلاء والطبقة الثالثة (البرجوازية). أما الكنيسة فكانت هي التي تقرر مرة كل خمس سنوات المبالغ التي تدفعها للدولة وبشكل لا يتناسب أبداً مع حجم أملاكها. ومع ذلك كانت تسترجع ما تدفعه عن طريق الوساطة المالية التي كانت تقوم بها لتوفير القروض المالية للملكية. لقد كان التداخل قوياً بين الملكية والكنيسة إلى حد أن هذه الأخيرة تمحض كل دعمها للملك وتقوم بكل الدعاية الإيديولوجية لإضفاء طابع "الشرعية الإلهية" والقداسة على شخص الملك مقابل أن يترك هذا الأخير للكنيسة حق ممارسة الرقابة على العلماء والمفكرين إلى حد اضطهاد بعض منهم، عداك عن اضطهاد واستغلال الفلاحين بحكم دورها الإقطاعي أيضاً. وهكذا كان التحالف طبيعياً بين الكنيسة والنبلاء على أساس عقلية القرون الوسطى ضد العقلية التحررية المتمثلة بالعلماء والفلاسفة من جهة، وبالبرجوازية كقوة اجتماعية يقوم نشاطها على الاستفادة من الاكتشافات العلمية وعلى الحسابات الدقيقة، من جهة أخرى. وكان من الطبيعي إذن أن تتحالف البرجوازية مع الأفكار الجديدة، ونموذج فولتير نفسه يعبر عن هذا التحالف باعتباره رائداً للفكر التحرري وقطباً من أقطاب البرجوازية. وكذلك لافوازييه كان

نموذجاً للعالم الكيميائي المتحمس للبحث العلمي، وهو أحد كبار الوسطاء الماليين ويملك ثروة شخصية هائلة كان يصرف منها بسخاء على تجاربه العلمية.

وكما يقول جان جوريس: ما كان لثورة سنة 1789 أن تقوم وتنتصر إلّا "لأن الأمة الفرنسية قد وصلت إلى نضج فكري في الوقت الذي وصلت فيه البرجوازية الفرنسية إلى النضج الاجتماعي" (أنظر جوريس، التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية Ed. Social's, Paris, 1969, t.1, P 103).

ولكن بماذا تمثل هذا النضج الاجتماعي الذي وصلت إليه الطبقة البرجوازية في فرنسا، هذه الطبقة التي تكونت وتطورت في أحشاء النظام القديم نفسه؟ هذا ما سنحاول أن نتبينه في الفقرة التالية. أما النضج الفكري للأمة الفرنسية عشية ثورة سنة 1789 فسوف نتحدث عنه في الفقرة التي تأتي بعد ذلك مباشرة.

البرجوازية كقوة اقتصادية- اجتماعية عشية ثورة سنة 1789

البرجوازية، كما يدل اسمها عليها، هي تلك الطبقة الاجتماعية التي تكونت في المدن التجارية التي ظهرت إلى الوجود عند المرافئ وبالقرب من القلاع والحصون في القرون الوسطى. واستطاع سكان هذه المدن وبدعم من الملكية أن يتحرروا من التبعية الإقطاعية، الأمر الذي أعطى دفعاً لتطوير التجارة والحرف في هذه المدن. ولكن الدفع الأهم الذي تلقته التجارة الأوروبية جاء على أثر الاكتشافات الجغرافية التي تمت في أواخر القرن الخامس عشر، والتي دشنت ما يسميه المؤرخون الغربيون بالعصور الحديثة ابتداءً من عام 1492 مع اكتشاف كريستوف كولومبوس للعالم الجديد، واكتشاف فاسغو دي غاما الطريق إلى الهند عبر البحر بالالتفاف حول القارة الأفريقية.

في الواقع إن مغامرة كل من كريستوف كولومبوس وفاسغو دي غاما في بحث كل منهما عن طريق بحري إلى الهند، كانت وليدة قناعة علمية حول شكل الأرض وحجمها. ولكن هذه القناعة كانت لا تزال على المستوى النظري

وبحاجة إلى عقل مغامر يسعى لإثباتها بالدليل الحسي الملموس. هذا العقل المغامر قد توافر لدى كريستوف كولومبوس وفاسغو دي غاما. وكان لا بد من قناعة بالجدوى الاقتصادية من هذه المغامرة، كما كان لا بد من الدعم السياسي والميداني لتحقيق مثل هذه المغامرة. ولعل كل هذه الشروط قد توافرت في أواخر القرن الخامس عشر ولم يكن من الممكن توافرها قبل سقوط القسطنطينية في أيدي الأتراك سنة 1453 ولا حتى قبل سقوط غرناطة، آخر الإمارات العربية- الإسلامية في الأندلس، على يد الملكة إيزابيل الكاثوليكية (وسميت بالكاثوليكية لشدة عدائها للإسلام ولليهود، وهي أول من مارس الاضطهاد الديني من خلال محاكم التفتيش)، في مطلع سنة 1492؛ هذه الملكة هي التي تبنت مشروع كريستوف كولومبوس وقدمت له الدعم اللازم بعد أن حاول أكثر من مرة ولدى أكثر من ملك الحصول على هذا الدعم ولكن دون جدوى. أما فاسغو دي غاما فقد حصل على دعم مانويل، ملك البرتغال. على أثر هذه الاكتشافات تكونت لكل من إسبانيا والبرتغال إمبراطورية واسعة تشمل المستعمرات الجديدة في أمريكا وأفريقيا. واندفعت بعد ذلك الدول الأوروبية الأخرى، إنكلترا وفرنسا وغيرها، في السعي وراء اكتشاف واحتلال جزر جديدة ومناطق جديدة من أجل استعمارها. وهكذا تضافر الحافز العلمي التجريبي والحافز الاقتصادي مع حافز السيطرة السياسية في عملية توسيع آفاق العالم القديم ونقل التجارة العالمية من مستوى التبادل المحلي أو الإقليمي إلى مستوى قاري يشمل مباشرة أكثر من قارة، ويدر أموالاً طائلة على طبقة التجار. وتكونت الشركات التجارية العالمية والشركات المالية مثل البنوك وشركات التأمين.

وتعاظم دور البرجوازية المالية التي كانت تشتري الضرائب من الدولة وتدفع للخزينة الملكية مسبقاً لعدة أشهر، الأمر الذي يشهد على الوزن المالي لهذه الفئة. وصارت الدولة الملكية نفسها، بحكم مصاريفها المتزايدة والامتيازات التي تدفعها لطبقة النبلاء، رهينة الوسطاء الماليين الذين يقدمون القروض للدولة. وفي الوقت نفسه كان هؤلاء الوسطاء مستفيدين من النظام القديم في حين أن مصدر ثروتهم الأساسي هو في استثماراتهم الرأسمالية في

الشركات التجارية وفي المشاريع الصناعية، بما في ذلك تزويد الجيش الملكي وتنفيذ المشاريع العامة الكبرى. وكان من الطبيعي أن تكون لهذه الفئة من البرجوازية المالية مطالب تجاه النظام الملكي للحصول على ضمانات قانونية تمنع أي إجراءات تعسفية واعتباطية من قبل السلطة الفردية المطلقة، وبالتالي كانت هذه الطبقة في طليعة المطالبين بتنفيذ السلطة الفردية وباستصدار قوانين جديدة تلغي القوانين القديمة التي تحد من حرية التجارة أو تحد من حرية المبادرة الراسمالية في القطاعين الصناعي والزراعي على السواء.

وقد بلغت ديون الدولة الملكية في فرنسا عند قيام ثورة سنة 1789 ما يزيد على 4 مليارات ليرة فرنسية، وكانت فوائد هذه الديون تبتلع نصف الموارد السنوية لميزانية الدولة. أما الدائنون فكانوا من كل الفئات البرجوازية، وليس فقط من فئة البرجوازية المالية، بل وحتى من صغار البرجوازيين في القطاعات الاقتصادية المختلفة من التجارة إلى الصناعة إلى الزراعة. وكل هذه الفئات كانت تخشى أن تخسر أموالها بمجرد رغبة أو إرادة فردية تعلن إفلاس الخزينة الملكية.

وتفيد المصادر أن وزن البرجوازية التجارية والصناعية قد تعاظم خلال نصف قرن من الزمن قبيل الثورة بما لا يقل عن وزن البرجوازية المالية. وتدل الأرقام المتوافرة عن حجم التبادل خلال إقامة معرض "كان" سنة 1715 حيث بلغ 2،5 مليون ليرة بينما في سنة 1767 بلغ حجم المبيعات في المعرض نفسه 9 ملايين ليرة. وفي معرض "بوكار" سنة 1750 بلغ 14 مليوناً، وأكثر من 41 مليوناً سنة 1788. ويلاحظ المؤرخون أن هذه الزيادة ليست نتيجة ارتفاع وحسب، بل وبشكل أساسي نتيجة الزيادة في كمية البضائع المتبادلة. وتحت ضغط نمو التجارة الداخلية اضطرت السلطة الملكية إلى شق شبكة طرقات طويلة وعريضة تصل أطراف المملكة بعضها ببعض إلى حد أثار احتجاج الملكيات الزراعية على التهام الطرقات لمساحات صالحة للزراعة، ولكن البرجوازية التجارية كانت في موقع قوي في علاقاتها مع الملكية، الأمر الذي جعل احتجاجات الزراعة دون جدوى. ومن المؤشرات التي تدل على وتيرة

تطور الأعمال الراسمالية أرقام الصندوق الذي كان يقوم بدور البنك المركزي في إصدار الأوراق المالية والسندات. فقد تأسس هذا البنك تحت اسم "صندوق الايسكونت" سنة 1776 براسمال قدره 15 مليون ليرة موزعة على 5 آلاف سهم. وفي سنة 1789 بلغ راسمال هذا الصندوق مئة مليون ليرة موزعة على 25 ألف سهم.

كل هذا التطور الصناعي والتجاري، بما في ذلك دخول الراسمالية إلى الزراعة،كان يتم على هامش القوانين القديمة وبالرغم منها، مثل القوانين التي تحصر ممارسة المهنة في نوع من اتحاد "كوربوراسيون" يشكل عقبة أمام حرية ممارسة هذه المهنة، تجارية كانت أو صناعية، أو القوانين التي تمنع بيع أراضي النبلاء لغير النبلاء، مما يضطر البرجوازيين إلى شراء لقب النبالة، وبعد ذلك شراء الأراضي. ولكن التجارة الكبيرة والصناعات الكبيرة ازدهرت عبر أشكال جديدة من الشركات المغفلة أو الشركات المساهمة أو الشركات المغفلة المساهمة وذلك بموجب امتياز خاص يعود لقانون سنة 1675. وقامت شركات مياه باريس وبودرو وشركات الإضاءة بموجب امتيازات تمنح احتكار نوع من النشاط التجاري أو الصناعي لشركة واحدة دون غيرها.

ويذكر أن التجارة مع المستعمرات كان لها وزن كبير في التأثير على الأحداث سنة 1789، إذ تشكل في باريس (في شهر أوغسطس/آب 1789) نادي أصحاب المصالح في المستعمرات الفرنسية في ما وراء البحار، في غويانا والانتيي وسان دومينغ وغيرها، وكان هذا النادي بمثابة حزب سياسي يمثل مصالح التجارة الخارجية. (أنظر بهذا الخصوص Annales historiques de la Révolution francaise, "La politique et l'influence du club de l'hôtel Massiac," écrit par L.Lecrec, 1937, P.342).

(وانظر أيضاً: Les colons de saint-Domingue et la Révolution francaise, écrit par Debien, Paris, 1953).

وعلى الرغم من القوانين القديمة تطورت الراسمالية في القطاع الزراعي وبلغت ملكية البرجوازية الراسمالية للأراضي نسبة 30 بالمئة من مجموع

الأراضي الصالحة للزراعة في فرنسا، هذا فيما يخص الملكيات الكبيرة. أما الملكيات الصغيرة للمزارعين والفلاحين فقد بلغت حوالى 35 بالمئة، وملكية النبلاء 20 بالمئة، وملكية الكنيسة 10 بالمئة.

وإن دلت هذه الأرقام على شيء فإنها تدل على أن الاقتصاد الرأسمالي كان قد تغلغل في كل نواحي الحياة الاقتصادية في فرنسا قبل سنة 1789 على الرغم من كل العقبات التي كانت تمثلها القوانين الإقطاعية العائدة إلى القرون الوسطى، وصار من القوة بحيث إن البرجوازية بكل فئاتها كانت تملك زمام الحياة الاقتصادية النشطة، وقد أحست، أي البرجوازية بقوتها هذه خلال اجتماع الطبقات الثلاث الذي دعا إليه الملك في 5 مايو/أيار سنة 1789 لمعالجة الأزمة المالية وعجز الخزينة الملكية. وخلافاً للاجتماعات السابقة التي كانت تدعى إليها الطبقات الثلاث، وكان آخر هذه الاجتماعات سنة 1614، فإن قوة البرجوازية هذه المرة كانت هي الحاسمة، وكما قال أحد ممثلي البرجوازية، ميرابو "ليست الأفكار التي تنقصنا، إذ لدينا ما يكفي من الأفكار والبرامج". وكانت البرجوازية فعلاً مسلحة بأفكار جديدة كانت تراكمت منذ أكثر من قرن، وخاصة أفكار "فلاسفة الأنوار" في القرن الثامن عشر. يضاف إلى هذه الأفكار النموذج البريطاني في النظام الملكي المقيد وكذلك انتصار الولايات المتحدة في حربها الاستقلالية ضد الاستعمار الإنكليزي. إذ كان لهذين النموذجين أثر كبير على أفكار ممثلي البرجوازية الفرنسية سنة 1789.

فلسفة الأنوار

إن النهضة العلمية والفكرية التي شهدتها العصور الحديثة منذ الاكتشافات الجغرافية في أواخر القرن الخامس عشر ما كانت لتكون لولا التراكم الحاصل نتيجة نقل الإنجازات الأساسية للفكر البشري في الحضارات السابقة من اللاتينية واليونانية والعربية. وأطلقت تسمية "عصر النهضة" على القرن الخامس عشر بما تعنيه من اكتشاف جديد للثقافة القديمة، وفيما بعد لم يقتصر مفهوم النهضة على

اكتشاف القديم بل صار يشمل كل ما هو جديد أيضاً. كما أن إنجازات الحضارات القديمة السابقة على العصور الحديثة لم تكن كافية لإحداث الثورة على عقلية القرون الوسطى. ولولا الانفتاح الجديد للعقل البشري على آفاق واسعة جديدة لكانت العقلية السكولاستيكية، الكنسية و"المدرسية"، قد أخضعت الثقافة القديمة لقوالبها العقائدية الجامدة.

ولو أردنا أن نذكر أهم الأحداث العلمية التي جاءت بعد الاكتشافات الجغرافية فلا بد من ذكر اختراع المطبعة، وبناء أول نموذج لها سنة 1494 في مدينة البندقية. ويجدر بالذكر أن الكتاب الثاني الذي طبع في أوروبا، بعد **التوراة** بعهديها القديم والجديد، كان كتاب **القانون في الطب** لابن سينا، في ترجمته اللاتينية طبعاً.

ولا بد أن نذكر أيضاً الحركة الإصلاحية التي بدأها مارتين لوثر ضد ممارسات الكنيسة الكاثوليكية مثل بيع صكوك الغفران. بدأ لوثر حركته سنة 1517 واتهمته الكنيسة فيما اتهمته بالإسلام لأنه نادى بإلغاء الرهبنة وبإلغاء التماثيل والأيقونات كما طالب بإلغاء السلطة الزمنية للكنيسة كمؤسسة وعقيدة. وقال بالعودة إلى "الكتاب المقدس" مباشرة بدون وساطة رجال الدين، وترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية ودعا إلى ترجمته إلى اللغات الأوروبية المحكية من الشعب، في حين أن الكنيسة الكاثوليكية كانت تحرّم ترجمة الكتاب إلى اللغات الشعبية وتعتبر أن اللغات المقدسة هي اللاتينية واليونانية والعبرية وحسب. وأثارت ثورة لوثر هذه غضب البابا الذي ألقى الحرم الكنسي على لوثر واعتبره منشقاً ومهرطقاً، وذلك سنة 1521. وأقامت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية محاكم التفتيش في روما سنة 1542 لاضطهاد أتباع لوثر وأنصار الإصلاح الديني والتفكير الحر.

لقد كان لحركة الإصلاح الديني وما أثارته من حروب دينية وإصلاح كاثوليكي مضاد أثر كبير في زعزعة السيطرة الروحية للكنيسة على العقول، وقامت أصوات تنادي بالتسامح الديني ورفض التعصب العقائدي ونقد الجمود الذهني الكنسي. ووصل الأمر بأحدهم، سيبستيان كاستيليون، في كتابه حول

"**المنشقين عن الكنيسة**" (سنة 1554) إلى المطالبة بالتسامح الديني بما في ذلك تجاه "الأتراك واليهود"!

وراح الصراع بين أنصار الفكر الحر من جهة والعقيدة الرسمية الكنسية من جهة أخرى يتصاعد باستمرار وعبر صعوبات وتضحيات كبيرة كانت تزيد من تشدد الطرفين. كما أن الإصلاح البروتستانتي نفسه تحول إلى عقيدة كنسية رسمية لا تقل تعصباً عن الكنيسة الكاثوليكية، ولم يبق في الصراع ضد العقيدة الكنسية إلا العلماء والمفكرون من العلمانيين، أي من غير رجال الدين، بشكل أساسي.

وتوالت النظريات العلمية من كوبرنيك (1543) إلى نيوتن (1687) مروراً بغاليلي ومنظاره الفلكي (1609) وتجاربه لقياس جاذبية الأرض، ومروراً بديكارت وسبينوزا.

وصارت نظرية كوبرنيك مضرب المثل، إذ يقال "ثورة كوبرنيكية"، لأنه وضع الشمس في مركز الكون بدلاً من الأرض. ومعروف أن غاليلي أُضطهد وحوكم وسُجن لأنه قال بدوران الأرض ومشهور عنه قوله: "أنا في السجن وهي تدور!". أما **مقالة المنهج** لديكارت (1637) فقد كرست المنهج الحديث في البحث العلمي، كما كرست **تأملاته** المنهجَ الشكي في الفلسفة، إذ قاده شكه المنهجي إلى رفض كل المعطيات الحسية والعقلية، كما كانت حال الغزالي عندما انتابته أزمة الشك في الحسيات والمعقولات، مع الفارق أن ديكارت في شكه هذا اكتشف "الأنا" المشككة والتي لا يرقى إليها الشك، وعلى هذه الأنا المفكرة بنى كل وجوده وكل فلسفته ومن بعده كل الفلسفة الحديثة، في حين أن الغزالي خرج من أزمته بفضل "نور قذفه الله في صدره". وتابع سبينوزا فلسفة ديكارت ونشر كتابه **الأخلاق**، القائم على البرهان الهندسي (سنة 1677). ولم تقتصر كتابات سبينوزا على الفلسفة البحتة بل كتب في **السياسة** وفي **اللاهوت**. وتناول بالنقد الفكر السياسي واللاهوتي السائد آنذاك، وعالج النص الديني بمنهج تاريخي عقلاني يبرز فيه أهمية الدين التاريخية كمرحلة في حياة البشر أرقى من تلك المرحلة الطبيعية التي كانت سائدة عند

ظهور الأديان، وفي الوقت نفسه يبين قدرة العقل البشري مسترشداً بالنور الطبيعي على تنظيم الحياة الاجتماعية تنظيماً مستقلاً عن الدين ولما فيه خير البشر عامة. ومعروف أن سبينوزا قد تعرض للاضطهاد في أمستردام من قبل الطائفة اليهودية، لأنه من عائلة يهودية، وحاول أحدهم اغتياله وطعنه بخنجر ولكنه نجا من هذا الاعتداء. كما حرضوا ضده الحكومة الرجعية في هولندا سنة 1673 فمنعت كتابه **في السياسة واللاهوت**، هذا الكتاب الذي أحدث ضجة في "المقاطعات المتحدة" وفي ألمانيا. ولكن في هذه الأثناء كانت هولندا تشهد صراعاً بين القوى الليبرالية والقوى المحافظة وكانت توجد جمعيات دينية تدعو للتسامح، مثل فرقة "الكوليجيان" التي احتضنت سبينوزا وساعدته في الهرب من أمستردام واللجوء إلى منطقة آمنة غير بعيدة عن تلك التي لجأ إليها ديكارت لكتابة تأملاته الفلسفية بعيداً عن الاضطهاد.

أما كتاب نيوتن **المبادئ الرياضية لفلسفة الطبيعة**، (1687) فقد وضع أسس الفيزياء الحديثة حيث سادت النظرية الميكانيكية واستمرت سائدة لا في الفيزياء وحسب بل وفي كل العلوم الطبيعية، وأبعد من ذلك في العلوم الاجتماعية طيلة ثلاثة قرون حتى جاءت نسبية أنشتاين تنازعها السيادة. وكانت قوانين نيوتن تتويجاً لأبحاث غاليلي وكيبلر وديكارت وتكريساً للثورة العلمية القائمة على الحسابات الكمية الدقيقة للظواهر الطبيعية وعدم الاكتفاء بنص القوانين النوعية. وغني عن البيان أن هذه الروح العلمية قد سيطرت على العقول النيرة المنفتحة التي راحت تُخضع للنقد كل الأفكار السائدة وخاصة في مجال السياسة، وتسعى لوضع نظريات ميكانيكية في الأخلاق والسياسة، على غرار القوانين الميكانيكية السائدة في الطبيعة.

هذا التيار العلمي والفكري الذي تكرس طيلة القرن السابع عشر، استمر وطبع وبطابعه القرن الثامن عشر أيضاً، وبصورة خاصة المفكرين الذين اشتهروا تحت اسم "فلاسفة الأنوار". ذلك أن هؤلاء الفلاسفة اعتبروا العقل البشري بمثابة النور الطبيعي الذي يستنير به الإنسان في فهمه للطبيعة كما في فهمه للمجتمع البشري، في تنظيمه للطبيعة ولقواها المادية تنظيماً رشيداً لخير

الإنسان، كما في تنظيم المجتمع تنظيماً عقلانياً من أجل تقدم البشرية جمعاء. وهكذا فإن مفاهيم **العقل والطبيعة والتقدم** كانت في أساس الأفكار الجديدة التي نادى بها فلاسفة الأنوار. وعلى هذا الأساس قامت فكرة **الحرية والمساواة والإخاء** في الإنسانية، أما الترجمة السياسية لهذه الأفكار فكانت تعني إحلال سلطة القانون محل السلطة الفردية المطلقة، وإقامة الديموقراطية بدل الامتيازات الطبقية، وإقرار الأخوة الإنسانية بين أبناء الوطن الواحد وأبعد من ذلك بين أبناء الجنس البشري عامة.

لنتبين حقيقة هذه الأفكار وأهميتها على مسار الثورة البرجوازية الفرنسية لا بد من أن ننظر إلى بعض الأمثلة، ولكن دون أن يغيب عن ذهننا أن المسافة بين ما كتبه فلاسفة الأنوار والصورة التي تكونت عن هذه الأفكار في الرأي العام قبيل الثورة مسافة شاسعة، ذلك أن الحلقات الوسيطة التي كانت تساعد على انتشار هذه الأفكار كانت تضفي عليها من آمالها وتطلعاتها وتوقعاتها وتوظفها في رؤيتها البسيطة والمبسطة للأمور. وهذا الأمر هو الذي جعل من هذه الأفكار قوة ثورية لا تقل أهمية عن القوى الاقتصادية الاجتماعية التي اعتنقتها واهتدت بأنوارها.

فهذه "الإنسيكلوبيديا"، مثلاً، لم يزد عدد المشتركين فيها على 5 آلاف مشترك، ولكن، كما يرى رينه ريمون وبحق "أنه لمن الخطأ أن نقيس الدور التاريخي للأنسيكلوبيديا بهذا الرقم وحده، إذ يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الانتشار الواسع لأفكار الإنسيكلوبيديا بشتى الطرق العلنية والسرية الذي أوصلها إلى فئات وأوساط أوسع بكثير من عدد المشتركين أو القراء المباشرين للموسوعة" (أنظر رينه ريمون، **النظام القديم والثورة**، بالفرنسية منشورات سوي، باريس، 1974، ص 144).

إن مشروع الإنسيكلوبيديا بحد ذاته وتنفيذه، على الرغم من ظروف الرقابة الرسمية وعداء الأوساط المحافظة للأفكار العلمية والفلسفية، كان عملاً ثورياً فريداً من نوعه. وعندما أراد الناشر لوبرتون أن يترجم القاموس الإنكليزي **سيكلوبيديا** إلى الفرنسية وطلب من ديدرو ودالمبير القيام بالعمل، لم يكن من

هذين الأخيرين إلا أن قررا القيام بعمل أصيل وفذ، ويذهب إلى أبعد من ترجمة أو وضع قاموس بل إلى "جمع كل المعارف المتفرقة على سطح الأرض وعرضها في منظومة عامة وتقديمها للجيل المعاصر ونقلها للأجيال اللاحقة حتى لا تذهب سدى أعمال الأجيال السابقة بل تكون مفيدة للأجيال القادمة ومن أجل توفير المزيد من العلم والفضيلة والسعادة لأبنائنا وأحفادنا". هذا ما ورد في مادة **إنسيكلوبيديا** من تعريف للهدف الذي وضعت من أجله موسوعة ديدرو. وفي المادة نفسها يتابع صاحب الموسوعة:

"عندما يقال لي إنَّ شخصاً واحداً بإمكانه أن يكون سيد كل شيء ويملك حق التصرف بكل الثروات التي راكمها الناس الآخرون، لا يمكنني أن أقبل بهذا المبدأ. ولا أعتقد أبداً أنه من قدرة رجل واحد أن يعرف كل ما هو قابل للمعرفة أو أن يرى كل ما يمكن رؤيته، وأن يفهم كل ما يمكن فهمه. عندما يطمح قاموس عقلاني للعلوم وللفنون إلى جمع كل عناصر هذه العلوم والفنون وتقديمها بصورة منهجية، أتساءل: لمن يعود الأمر في اختيار العناصر الجيدة من هذه العلوم؟ وهل يعود العرض المبسط للمبادئ الأساسية لعلم من العلوم أو لفن من الفنون إلى عمل تجريبي يقوم به أي تلميذ، أو إلى عمل رائع يقوم به المعلم؟" أليس في ذلك من التصريح والتلميح ما يكفي لفهم الدور النقدي الذي يريد القيام به أصحاب الموسوعة ضد التصورات السائدة في أكثر من مجال، إن لم يكن في كل المجالات؟

لننظر إلى تعريف الموسوعة لمفهوم **الموت**، مثلاً: "بما أن الموت أمر طبيعي كالحياة نفسها فلماذا الخوف منه... بودي أن أسلح الناس الشرفاء ضد الأوهام المتعلقة بالألم والقلق تجاه هذه المرحلة الأخيرة من الحياة... يخاف الناس من الموت مثلما يخاف الأطفال من الظلام، وذلك لأننا أرهبنا خيالهم بأشباح باطلة ومخيفة".

لنستكمل استعراض هذه العيّنة من الأفكار التي تدلنا على محتوى الموسوعة، وننظر إلى مادة **مساواة**، أو المساواة الطبيعية: "المساواة الطبيعية

هي المساواة القائمة بين البشر من حيث تكوينهم الطبيعي الواحد، المشترك لكل البشر الذين يولدون وينشأون ويعيشون ويموتون بالطريقة نفسها.

وبما أن الطبيعة الإنسانية هي واحدة في كل البشر، فمن الواضح أن الحق الطبيعي يفترض بكل إنسان أن يتعامل مع الآخرين باحترام وباعتبارهم بشراً مثله ومتساويين وإياه من حيث الطبيعة...

وينتج عن مبدأ المساواة الطبيعية هذه نتائج عديدة، أهمها:

1- ينتج عن هذا المبدأ أن الناس أحرار طبيعياً ولم يقيدهم العقل إلا من أجل سعادتهم.

2- إنه على الرغم من اللامساواة الناجمة عن الحكم السياسي، من حيث الفوارق في الأوضاع والاختلاف في النسب والقوة والثروة وغير ذلك، يتوجب على القائمين في المراتب العليا فوق الآخرين أن يتعاملوا مع من هم دونهم انطلاقاً من كونهم متساوين وإياهم في الطبيعة، وبالتالي أن يجتنبوا أي تجاوز في حقهم وأن لا يطالبوا بأكثر مما هو حق لهم، وأن يفعلوا ذلك برفق إنساني...

3- إن ما هو حق مشترك للجميع يجب أن يتمتع به الجميع بصورة مشتركة، أو بصورة تناوبية، أو بالقسمة المتساوية بين أصحاب الحق الواحد المشترك، أو بالتعويض المنصف والقانوني، وإذا ما تعذر ذلك فيجب اللجوء إلى اتخاذ القرار بالقرعة، لأن هذا الحل هو الأسهل ولأنه يقطع دابر الشك في احتقار الآخرين أو التحيز ضدهم، ولا ينقص من احترام الأشخاص الذين لم يكن الاقتراع من حظهم".

واضح من هذه المادة بشأن المساواة الطبيعية والحرية الطبيعية، كما وردت في موسوعة ديدرو ورفاقه، أنها تعبر عن برنامج سياسي بلغة تكاد تكون في منتهى الصراحة. والحق المشترك الذي تتحدث عنه الفقرة الثالثة ليس إلا حق السيادة السياسية، هذا الحق الذي يعود إلى مجموع الناس بالتساوي، حسب ما يرى الموسوعيون.

بعد أن اتضح لنا شيء من محتوى **الموسوعة**، نفهم طبيعة الصراع الذي

يخوضه فلاسفة وعلماء الموسوعة الذين بلغ عددهم عند انطلاقة المشروع 55 ما بين علماء في الرياضيات مثل دالمبير نفسه وفي الكيمياء والاقتصاد والاقتصاد السياسي، والمهن المختلفة، إلى جانب الفلاسفة مثل ديدرو وفولتير ومنتسكيو وروسو وآخرين. وفي الوقت نفسه نفهم ردود فعل الرقابة الملكية التي كانت قد منحت رخصة النشر سنة 1745،ولكن بمجرد صدور الجزءين الأولين سنة 1751 سارعت الرقابة إلى منعهما من التداول وإلى تجميد الرخصة. وبعد الوساطة والتدخل من قبل شخصيات مقربة من الملك مثل السيدة "مدام بومبادور"، محظية لويس الخامس عشر، استأنف الناشر لوبرتون إصدار خمسة أجزاء أخرى ما بين 1753 و 1757. ومرة أخرى في سنة 1759 تتحرك الأوساط المحافظة ضد **الموسوعة** ويتخذ برلمان باريس بأكثريته الأرستقراطية قراراً بإدانة الموسوعة، ويتخذ مجلس الدولة الملكي القرار بسحب الرخصة. فما كان من الناشر إلا أن حصل على رخصة جديدة لنشر الأجزاء الباقية ولكن تحت اسم مختلف اعتباراً من سنة 1765، وعمد إلى ممارسة رقابته الشخصية على مضمون هذه الأجزاء بدون معرفة ديدرو. وعندما عرف هذا الأخير بالأمر قال للناشر: "لقد شوهت عمل ناس شرفاء وارتكبت الخيانة!"

وأخيراً صدرت **الموسوعة** بأجزائها الـ 17 ومرفقة بـ 11 جزءاً للرسومات التي ساهم في وضعها مهندسون ورسامون ومصممون وضعوا تصاميم الآلات والأجهزة التي ورد ذكرها وشرحها في الموسوعة.

إلى جانب انتشار المطبوعات التي تحمل الأفكار الجديدة انتشرت الصالونات الأدبية والنوادي وحلقات النقاش والجمعيات السرية مثل حركة "الماسونية" الشهيرة. دخلت الماسونية إلى فرنسا في القرن الثامن عشر قادمة من إنكلترا، وازدهرت هذه الحركة السرية بسرعة لأنها كانت تستقطب الشخصيات العلمية والأدبية من الأرستقراطية والبرجوازية وتدعو للأفكار الليبرالية. وقد بلغ عدد "الاخوان" الماسونيين عشية ثورة سنة 1789 حوالى 30 ألفاً في كل فرنسا. وتذكر مصادر الماسونية أن عدداً من الفلاسفة والشخصيات البرجوازية الثورية مثل الناشر لوبرتون الذي سبق ذكره وديدرو وفولتير ومونتسكيو

ودانتون ومارا كانوا ماسونيين إضافة إلى اسماء مثل فردريك الثاني وموزار وربما كانط حسب هذه المصادر.

وقد ذهب بعض المؤرخين في الأربعينيات من القرن العشرين إلى اعتبار ثورة سنة 1789 بمثابة مؤامرة ماسونية ضد الملكية، ولكن الأبحاث الحالية تؤكد على الطابع الاجتماعي والأدبي للحركة الماسونية وتنفي عنها الطابع التآمري.

ولكن ماذا عن مبادئ هذه الحركة الماسونية؟ هذا رامساي، أحد ممثليها في القرن الثامن عشر، يحدد هذه المبادئ، في **خطاب** له (1738) كما يلي:

"نريد أن نوحد كل الناس ذوي العقول النيرة وذوي الأخلاق اللطيفة والمزاج العذب، ليس فقط محبةً بالفنون الجميلة، ولكن أيضاً من أجل المبادئ الكبرى المتمثلة في الفضيلة والعلم والدين، بحيث تشمل **الأخوّة** كل النوع البشري بأسره، ويتاح لكل الأمم أن تنهل المعارف الأكيدة، ويكون بإمكان رعايا كل الممالك أن يتعلموا محبة بعضهم بعضاً دون التخلي عن أوطانهم" (أنظر بهذا الخصوص، جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية**، ج2، ص 386، باريس، 1989).

لقد سادت النزعة الموسوعية خلال القرن الثامن عشر عند معظم المفكرين وكان الواحد منهم يتناول في كتاباته كل مشكلات عصره تقريباً من المواضيع العلمية إلى مشكلات السياسة والأخلاق والدين. كما أن السفر والتعرف إلى حضارات غير أوروبية، أو ضمن أوروبا نفسها، كان من اهتمامات الفلاسفة، ومن لم يسافر منهم كان يقرأ كتابات المسافرين. وخلال هذا القرن بدأ أيضاً الاهتمام بالشرق عامة، الصين والهند والشرق الإسلامي، بهدف نقد القيم السائدة في الغرب نفسه عن طريق المقارنة وجعل الأمور نسبية. ومثال ذلك **الرسائل الفارسية** التي كتبها مونتسكيو وأثارت ضجة وسخطاً في الأوساط المحافظة. وانتشر هذا النوع الأدبي وساهم بتوسع الآفاق أمام العقول المتعطشة للمعرفة.

أما في مجال النظريات السياسية التي راجت في فرنسا خلال القرن الثامن

عشر فقد كان لفلسفة جون لوك الإنكليزي الأثر الكبير على الفلاسفة الفرنسيين. وقد ترجمت كتب جون لوك، وبصورة خاصة بحثه **في العقل الإنساني** (1690) وبحثه **في الحكم المدني** (1690)، في بداية القرن الثامن عشر إلى الفرنسية، وراجت أفكاره رواجاً كبيراً في أوساط الليبراليين الفرنسيين من الأرستقراطية (مثل مونتسكيو) ومن البرجوازية (مثل فولتير)، وحتى من الفئات الشعبية (مثل روسو). وكانت أفكار لوك السياسية تعكس الدستور الإنكليزي وتنظر للنظام السياسي السائد في إنكلترا حيث السلطة الملكية مقيدة بسلطة تشريعية تتجسد بالبرلمان بغرفتيه، مجلس اللوردات الذي يضم ممثلي النبلاء، ومجلس العموم الذي يضم ممثلي البرجوازية. هذا التوازن في توزيع السلطة، أو فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية كان محط إعجاب وتطلع مفكري البرجوازية الفرنسية. وكان أقصى طموح البرجوازية الفرنسية عشية ثورة سنة 1789، وحتى أثناء الأحداث الأولى للثورة، أن تحصل على نظام ملكي دستوري تكون فيه السلطة الملكية مقيدة بسلطة جميعة برلمانية تتمثل فيها البرجوازية والطبقات الأخرى، بما في ذلك النبلاء ورجال الدين. وتظهر من كتابات ممثلي الأرستقراطية الليبراليين، مونتسكيو مثلاً، وكذلك من كتابات ممثلي الليبرالية، مثل فولتير، دلائل عديدة على مدى حذرهم وتخوفهم من الطبقات الشعبية الدنيا. وتشير كل المصادر إلى استعداد البرجوازية الليبرالية للتحالف مع الإرستقراطية والملكية من أجل إقامة نظام على غرار النظام الإنكليزي، ولكن النبلاء والملكية قابلوا البرجوازية بالتصلب والتعنت الأمر الذي أدّى إلى الانفجار الثوري.

من بين فلاسفة القرن الثامن عشر، كان جان جاك روسو الوحيد الذي تجاوز بنقده حدود البرجوازية الليبرالية ومن منطلقات أقرب ما تكون إلى المفهوم الديموقراطي بالمعنى المعاصر للكلمة، على الرغم مما كان يشوب أفكاره من رومنطيقية وطوباوية في دعوته للعودة إلى البساطة الطبيعية.

ويتفق كثيرون من النقاد مع غوته في قوله: "ينتهي مع فولتير عالم قديم، ويبدأ مع روسو عالم جديد". وبالفعل أن روسو ذا المنشأ الوضيع كان في

نظرياته السياسية، خاصة في **العقد الاجتماعي**، ينتقد بشدة اللامساواة الاجتماعية ويعتبر أن شقاء الإنسان ليس إلا نتيجة للأوضاع الاجتماعية والسياسية. وهو الوحيد، بين مفكري القرن الثامن عشر، الذي رفع احتجاجات قوية ضد تقدم العلوم وضد تراكم الثروات لأن ذلك، حسب رأيه يفسد الإنسان ويشوه طبيعته الطيبة.

وتميز روسو عن معاصريه بنقده الشديد لنظريات لوك السياسية. إنه يرفض اعتبار السلطة ذات مصدر إلهي أو قانوني، بل يرى في السلطة مجموعة مصالح لا أكثر ولا أقل. ولذلك يجب أن تكون السلطة العليا في أيدي صاحب السيادة، الممثل الوحيد للمصلحة العامة وللإرادة العامة. صاحب السيادة العليا هذه هو الشعب وحده، ولا يجوز تفويض هذه السيادة لأي هيئة تمثيلية، لأنها، أي الهيئة التمثيلية لا تمثل إلا مصالح خاصة بالهيئة نفسها ولا تمثل المصلحة العامة. وإذا كان لا مفر من هذا التمثيل في الدول الكبيرة، لأنه يستحيل اجتماع الشعب بكامله في جمعية واحدة كما يحصل في المدن الصغيرة، فلا بد أن يتمتع الشعب بحق تغيير ممثليه كلما انحازوا عن المصلحة العامة وممارسة رقابة شديدة على السلطة التشريعية وعلى السلطة التنفيذية في آن معاً.

وعندما يميز روسو بين أشكال الحكم الثلاثة المعروفة في التاريخ: الملكية والأرستقراطية والديموقراطية، يلاحظ أن الديموقراطية ليست بالضرورة هي الأفضل لأنها قد تؤدي إلى انشغال الإدارة العامة بشؤون تنفيذية خاصة والابتعاد عن المصلحة العامة. ولكن فيما "لو وُجد شعبٌ من الآلهة لكان بإمكانه أن يطبق الحكم الديموقراطي، لأن حكومة على هذه الدرجة من الكمال لا تناسب البشر".

ولذلك يرى روسو أن للتربية دوراً حاسماً وأساسياً في تهيئة المواطنين، كما أنه يولي اهتماماً كبيراً للأخلاق والدين وللفضيلة عامة، من أجل تحقيق الوحدة السياسية للشعب. وإذا كانت أفكار روسو في عصره بعيدة المنال ولم تحظ بتأييد معاصريه، بل قد كان نفسه عرضة للاضطهاد وأحرقت كتبه بتهمة أنها تسيء للنظام العام وللدين الرسمي، فإنها قد ألهمت كثيرين من رجال

الثورة الفرنسية وخاصة الجناح اليساري منهم، كما ألهمت مفكرين وفلاسفة عديدين في القرن التاسع عشر، وخاصة أصحاب نظريات الديموقراطية الاجتماعية والاشتراكية.

ويذهب بعض النقاد إلى القول إن روسو هو المبشر الأول بالعقيدة الكليانية التي سادت في الأنظمة التوتاليتارية اليمينية واليسارية على السواء.

ثورة سنة 1789

عندما دعا الملك لويس السادس عشر، بإيعاز من وزير ماليته نيكر، إلى اجتماع ممثلي الطبقات الثلاث، رجال الدين والنبلاء والطبقة الثالثة (أي البرجوازية)، من أجل معالجة مسألة عجز الخزينة الملكية، في الخامس من أيار/مايو 1789، لم يكن وارداً في برنامج ممثلي الطبقة الثالثة ولا في التفكير السياسي عامة لممثلي البرجوازية، لا الإطاحة بالملكية ولا القيام بثورة دموية عنيفة كالتي وقعت، ولكن أقصى ما كان يطمح إليه ممثلو البرجوازية كان يتمثل بوضع دستور للملكية يضمن سيادة القانون ويمنع التسلط الاعتباطي والتعسفي من قبل أصحاب الامتيازات في النظام القديم من نبلاء وكبار رجال الدين (الكهنوت) أو من الملك نفسه. وكان ممثلو البرجوازية يعتبرون أن مثل هذا الدستور سيكون من شأنه أن يحرر المبادرة البرجوازية في التجارة والصناعة والزراعة وأن يزيح العقبات القانونية الإقطاعية، وأن يحقق نوعاً من العدالة (البرجوازية طبعاً) في فرض الضرائب على جميع المواطنين، أي إلغاء الامتيازات التي كان يتمتع بها النبلاء والمؤسسة الكنسية.

كما اعتبر ممثلو البرجوازية أيضاً أن الملك كان مستعداً للتحالف معهم ضد النبلاء وأصحاب الامتيازات الاقطاعية عامة، الأمر الذي تعودته البرجوازية في القرون الوسطى يوم كانت المدن تمحض دعمها للملكية في صراعها ضد الأسياد الاقطاعيين مقابل حصولها على "امتيازات الحرية" والتحرر من التبعية لهذا السيد الاقطاعي أو ذاك، أو على الأقل أنّ ممثلي البرجوازية كانوا يأملون

ويسعون لاستمالة الملك إلى جانب مطالبهم مقابل تمسكهم بالملكية الدستورية والاحتفاظ للملك بكل السلطة التنفيذية بعد إقرار الدستور وفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية. وكذلك أصحاب الامتيازات من نبلاء وكهنوت (كبار رجال الدين)، فقد حاولوا استمالة الملك إلى جانبهم من أجل الإبقاء على امتيازاتهم وفرض ضرائب جديدة على الطبقة الثالثة.

ومنذ اليوم الأول لاجتماع ممثلي الطبقات، في 5 مايو/أيار 1789، برزت هذه التناقضات ولكنها لم تأخذ طابعاً حاداً إلا في الأيام التالية. ذلك أن الجلسة الأولى كانت علنية بحضور الملك وبحضور الجمهور من الفئات الشعبية غير الممثلة في الاجتماع. ولكن بعد الجلسة الأولى راح ممثلو النبلاء والكهنوت يحاولون إبعاد الاجتماع عن القضايا السياسية بطرح مشكلات الأزمة الاقتصادية وتوفير الخبز للشعب، وكان رد ممثلي البرجوازية في المطالبة بإلغاء الامتيازات من أجل حل أزمة الخبز والعجز المالي في الميزانية. يضاف إلى ذلك المماطلة في تنظيم الجلسات وتأجيلها بدون سبب أو بأية ذريعة، الأمر الذي زاد في هياج ممثلي الطبقة الثالثة كما زاد في هياج الشعب الباريسي. وجاءت التدابير العسكرية الملكية في حشد القوات في باريس ومنع الجمهور من دخول قاعة اجتماعات ممثلي الطبقات لتعزز أو تؤكد احتمال اللجوء إلى انقلاب عسكري ملكي ضد اجتماع ممثلي الطبقات، وتخوف ممثلو الطبقة الثالثة من أن ينتهي بهم الأمر إلى السجن وأن ينفرد ممثلو أصحاب الامتيازات باتخاذ القرارات التي تناسبهم وبفرضها على الملك.

وتراوحت مواقف ممثلي البرجوازية ما بين معتدل، مثل ميرابو، يريد كسب الملك إلى قضية البرجوازية وكسب صغار الكهنة الليبراليين من جهة، ومتطرف، من جهة أخرى، مثل سيياس، الذي يعتبر أن الطبقة الثالثة تمثل كل الأمة وأن النبلاء ورجال الدين ليسوا إلا طبقة طفيلية ولا يمثلون شيئاً من الأمة. وكان أصحاب هذا الرأي الأخير يعتبرون أن على ممثلي الطبقة الثالثة أن يردوا على مماطلة الملك والنبلاء باستلام زمام المبادرة وجر ممثلي الطبقات الأخرى،

وبما في ذلك الملك، إلى المواقف التي تمثل مصالح الأمة، كما يراها ممثلو البرجوازية طبعاً.

وهكذا اعلن اجتماع ممثلي الطبقة الثالثة عن اعتبار أنفسهم، في 17 يونيو/حزيران 1789، "جمعية وطنية" وقرروا إلغاء الضرائب القديمة واقتراح ضرائب جديدة، كما قرروا التوجه بنداءاتهم وقراراتهم إلى الشعب عامة. كما أكدوا على مواصلة اجتماعهم حتى يتم وضع دستور للمملكة. وبعد أن انتشرت هذه القرارات في اليوم التالي في باريس وفي المقاطعات، وجد ممثلو أصحاب الامتيازات القديمة أنفسهم في موقع دفاعي وقد فلتت من أيديهم المبادرة فرفعوا احتجاجهم إلى الملك ضد قرارات ممثلي الطبقة الثالثة الذين "اعتقدوا أن بإمكانهم إصدار القوانين بدون مصادقة جلالتكم". كان تحرك النبلاء هذا في 19 يونيو/حزيران وفي صبيحة اليوم التالي حضر ممثلو الطبقة الثالثة إلى مكان اجتماعهم المعهود فوجدوا القاعة مقفلة والمكان محاطاً بالجنود، والقوات المسلحة تملأ الشوارع المجاورة. وبدلاً من أن تخيف هذه التدابير ممثلي الطبقة الثالثة، فقد زادتهم حزماً وتصميماً. فوقف رئيس الجلسة فيهم قائلاً: "إن الجمعية الوطنية قررت أن تعقد جلستها صباح اليوم في التاسعة وقرارها نافذ، وستعقد الجلسة، وحتى لو في الشارع. هذه هي إرادة الأمة ممثلة في الجمعية الوطنية. وإرادة الأمة هي القانون الأعلى". في وسط هذه الجو من الحماس انتقل ممثلو الطبقة الثالثة (الجمعية الوطنية) إلى أقرب قاعة عامة، قاعة للعب (Jeu de Paumme) واجتمعوا هناك، حيث أدّوا القسم تجاه الأمة على أن لا يفترقوا قبل وضع دستور للمملكة.

وفي هذه الأثناء أُعلن من جهة الملك عن عقد جلسة ملكية في 22 يونيو ثم في صباح 22 عن تأجيل الجلسة إلى 23 يونيو. في جو المماطلة هذه التحق عدد كبير من صغار رجال الدين وبعض النبلاء الليبراليين باجتماع ممثلي الطبقة الثالثة، الذين قررو أن يواصلوا اجتماعاتهم بعد انفضاض الجلسة وفي القاعة نفسها.

وكانت جلسة 23 يونيو/حزيران جلسة مغلقة ممنوعة على الجمهور، وكانت

المفاجأة في خطاب الملك والمقترحات التي تقدم بها إلى اجتماع الطبقات الثلاث أنه يكرس الامتيازات القديمة ويمنع حضور الجمهور لاجتماعات ممثلي الطبقات، ولكنه وعد بضمان الحرية الفردية وبضمان حرية الصحافة وبتحقيق لامركزية في المقاطعات، ثم أمر بإخلاء القاعة بعد أن اعتبر أن قرارات "الجمعية الوطنية" باطلة وملغية.

وعلى إثر خطاب الملك وقف ميرابو في حالة غضب يعلن أن خطاب الملك تعبير عن إرادة أصحاب الامتيازات ويشكل إهانة لإرادة 25 مليون إنسان ينتظرون من اجتماع الطبقات الثلاث الحلول السعيدة. وانتقد بشدة "الديكتاتورية المهينة". وعندما حاول رئيس التشريفات أن يخلي القاعة جاءه رد ميرابو "ليس لك أي محل هنا ولا أي حق بالكلام... إذهب وقل لسيدك إننا هنا مجتمعون بإرادة الشعب ولن نخرج إلا بقوة الحراب". ثم تحدث سيياس قائلاً: "نحن في اجتماعنا اليوم نواصل اجتماعنا بالأمس بصفتنا الجمعية الوطنية". واتخذت الجمعية قرارات، منها اعتبار كل عضو من أعضائها ممثلاً للأمة جمعاء ويتمتع بالحصانة و"أي اعتداء على شخصه يكون بمثابة الخيانة والجريمة تجاه الأمة ككل".

وفي اليوم التالي التحق أكثرية رجال الدين بالجمعية الوطنية، كما التحق بها أيضاً 47 من ممثلي النبلاء بقيادة دوق أورليان المعروف باتجاهه الليبرالي. بعد ذلك أمر الملك ممثلي الكهنوت الالتحاق باجتماع ممثلي الطبقة الثالثة. وبعد بضعة أيام من ذلك أمر الملك النبلاء بالالتحاق بالجمعية وحضر هو شخصياً اجتماعها. واعتباراً من 29 يونيو كانت الملكية المطلقة في حكم المنتهية، وأعلنت الجمعية الوطنية نفسها "جمعية تأسيسية" بعد أن كلفت لجنة من بين أعضائها بوضع القانون الأساسي للملكية، أي الدستور، في 7 و9 يوليو/تموز 1789.

حتى هذا التاريخ، 9 يوليو، يمكن اعتبار الثورة الدستورية بأنها قد نجحت ووضعت حداً للسلطة الملكية المطلقة بخضوع هذه الأخيرة لإرادة الأمة في وضع دستور للمملكة، ولكن!

ولكن أنصار النظام القديم، من أصحاب الامتيازات، لم يستسلموا بهذه السهولة لإرادة الجمعية بل استمروا في الضغط على الملك ومحاولة جره إلى مواقف رجعية تحفظ لهم امتيازاتهم. ولا بد من القول إن لويس السادس عشر كان ضعيف الإرادة متذبذباً وواقعاً تحت تأثير مستشاريه من النبلاء وتحت تأثير الملكة ماري أنطوانيت المعروفة بعدائها لمطالب الطبقة الثالثة وانحيازها المطلق إلى معسكر النبلاء. وكان قرار الملك في 12 يوليو بإبعاد بعض الوزراء المعتدلين، مثل وزير المالية نيكر، نتيجة ضغط النبلاء. وما أن انتشر خبر إقالة نيكر في باريس حتى خرج الشعب الباريسي بالتظاهرات، ووقعت اصطدامات مع قوات الفرقة الألمانية، وحشدت السلطة المزيد من القوات في الضاحية الباريسية قرب سجن القلعة الشهيرة، الباستيل. فما كان من الشعب الباريسي إلا أن هجم على مستودع للأسلحة في الأنفليد واستولى على 28 ألف بندقية و 5 مدافع، واقتحم قلعة الباستيل في 14 يوليو/تموز. وبسقوط الباستيل في ايدي الشعب الثائر سقط رمز النظام القديم بمجمله، إذ إن الباستيل كان ذلك الرمز في أذهان كل الطبقات التي عانت بشكل أو بآخر من القمع في ظل النظام القديم، بما في ذلك النبلاء الليبراليون قد عانوا من الاعتقال في سجن الباستيل. وبعد سقوط الباستيل إستولى الشعب الباريسي الثائر على مركز بلدية باريس، الأمر الذي أخاف ممثلي البرجوازية الليبرالية أنفسهم. فسارعت الجمعية بإيفاد مئة عضو من أعضائها بقيادة لافاييت وبايي في 15 يوليو إلى بلدية باريس حيث تشكلت على الفور لجنة دائمة وهيئة بلدية برئاسة بايي، وتشكل حرس برجوازي باريسي بقيادة لافاييت.

ويذكر هنا أن البرجوازية نظمت قوات الحرس من أجل حفظ النظام وحماية المُلكية ولذلك تم استبعاد أبناء الطبقات غير المالكة، أي فقراء المدن والعمال المأجورين (البروليتاريا) الذين لا يملكون لا بيوت ولا محلات تجارية ولا مصانع ولا عقارات. وعلى غرار باريس تشكل في المدن الأخرى حرس برجوازي وهيئات بلدية ثورية. إذن سارعت البرجوازية إلى تنظيم نفسها سياسياً وعسكرياً ضد خطرين داهمين يتهددانها: خطر النظام القديم بقواته المسلحة من

جهة، وخطر الجماهير الشعبية الثائرة، والتي "لا تملك إلا قيودها" كما قال عنها ماركس لاحقاً، من جهة أخرى.

صحيح أن هذه الجماهير الشعبية الثائرة لم يكن لها ممثلون مستقلون عن ممثلي البرجوازية، وعلى الرغم من أنها كانت تسير بعفويتها وراء البرجوازية وتدعم حركتها ومطالبها، فإنها كانت تتطلع إلى أبعد من مطالب البرجوازية السياسية وتأمل في الحصول على حلول لمشاكلها الاقتصادية. ولم تجد هذه الجماهير في الحركة الثورية البرجوازية من يعبر عن تطلعاتها هذه إلا عدداً قليلاً من الثوار مثل بابوف ورفاقه الذين كان مصيرهم الاعتقال والإعدام على أيدي ثوار البرجوازية أنفسهم، كما سنرى ذلك لاحقاً.

بعد ثورة المدن التي بدأتها باريس وكرست انتصار البرجوازية والشعب المتحالف معها ضد النظام القديم في 14 تموز، اندلعت الثورة في الأرياف حيث انتشر "الخوف الكبير". وتميزت ثورة الأرياف بحركة الفلاحين والمزارعين الفقراء ضد النبلاء، وفي مناطق عديدة أحرقت قصور النبلاء. وهذه الثورة أيضاً أخافت البرجوازية الليبرالية التي تملك، كما سبق وأشرنا إلى ذلك، حوالى 30 بالمئة من مجموع الأراضي الزراعية في فرنسا آنذاك. فسارعت البرجوازية إلى اتخاذ تدابير من أجل حماية المُلكية. وعبر عن هذا الخوف أحد أعضاء الجمعية الوطنية في خطابه في 15 يوليو/تموز أمام الجمعية "خطوة جديدة واحدة نحو الحرية، ونحو المساواة: سوف تؤدي إلى تدمير المُلكية".

فالأكثرية الساحقة في الجمعية الوطنية تريد الاحتفاظ بالملكية الدستورية، والأصوات القليلة القائلة بالجمهورية لم يكن لها أي أثر يذكر، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالمُلكية؛ فالبرجوازية الليبرالية إذا قالت بالمساواة الحقوقية تجاه القانون من حيث الواجبات والحقوق فإنها لا تقبل بالمساواة السياسية بين الذين يملكون الثروة والذين لا يملكون إلا قوة عملهم، ولا تقبل بمساواة اجتماعية تؤدي إلى تقييد المبادرة الاقتصادية للبرجوازية أو إلى توزيع متساوٍ للثروة بين أبناء المجتمع الواحد.

وتأكد الطابع البرجوازي الليبرالي لثورة سنة 1789 في المبادئ التي

حاولت تطبيقها منذ 14 تموز/يوليو 1789 إلى 10 أوغسطس/آب 1792، التاريخ الذي شهد ما يمكن تسميته بالثورة الثانية التي أطاحت بالملكية وأقامت حكومة ثورية مؤقتة لممارسة السلطة التنفيذية. وقبل الحديث عن هذه الثورة الثانية سوف نتوقف قليلاً عند مبادئ الثورة الأولى، ثورة سنة 1789 والتدابير التي اتخذتها الجمعية الوطنية خلال الفترة الممتدة ما بين 14 تموز 1789 و 10 آب 1792، وبصورة خاصة عند "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" (26 آب 1789)، ونص الدستور الذي اعتمدته الجمعية في 3 سبتمبر/أيلول 1791 ووافق عليه الملك في 13 أيلول 1791 وأدى قسم الولاء للدستور في 14 أيلول. يضاف إلى هذين النصين الأساسيين القرارات التي اتخذتها الجمعية بإلغاء الامتيازات الإقطاعية ما بين 4 و 11 آب 1789، ومصادرة أملاك الكنيسة في 2 نوفمبر/تشرين ثاني 1789، وبعد ذلك إقرار الدستور المدني لتنظيم المؤسسة الكنسية في 12 تموز 1790. أما في 14 تموز 1790 فقد اجتمع في باريس ممثلون عن المدن الفرنسية الأخرى في احتفال رسمي وشعبي بالذكرى السنوية لسقوط الباستيل، واعتبر يوم 14 تموز 1790 يوم الاتحادات المحلية والإقليمية والوطنية وتكرس كعيد وطني يرمز إلى فرنسا الحديثة ويكرس وحدتها الوطنية على أسس ثورة سنة 1789. ولا يزال هذا التاريخ عيداً وطنياً شعبياً ورسمياً في فرنسا إلى يومنا هذا.

إعلان حقوق الإنسان والمواطن
(26 آب/ إغسطس 1789) ودستور 1791

صحيح أن الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن لم يكن الإعلان الأول من نوعه ولم يأت بمبادئ جديدة كل الجدة، فقد سبقه "إعلان استقلال الولايات المتحدة الأميركية" (سنة 1787) الذي تضمن مبادئ برجوازية ليبرالية تطرح نفسها كمبادئ إنسانية عامة، كما سبق الاثنين (الفرنسي والأميركي) "إعلان الحقوق" الإنكليزي (سنة 1689) الذي كرس في حينه انتصار الثورة

البرجوازية الليبرالية في إنكلترا. ولكن الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن قد اغتنى بما جاء في الإعلانين السابقين عليه، وتميز عنهما بتأكيده على المبادئ التي نشرها ودعا إليها فلاسفة الأنوار في فرنسا في القرن الثامن عشر، هذه المبادئ التي تسلح بها ممثلو البرجوازية الليبرالية واتخذوا منها أساساً لبرنامجهم السياسي والاجتماعي. كما أن إعلان 26 آب 1789 كان أساساً ومنطلقاً لدستور 3 أيلول 1791.

سوف نتناول أهم ما جاء في هذا الإعلان. فقد ورد في مقدمة الإعلان، الديباجة، تأكيد ممثلي الشعب الفرنسي المجتمعين في جمعية وطنية على أن "جهل حقوق الإنسان، أو نسيانها، أو احتقارها هي أسباب شقاء الشعب وفساد الحكومات". ولذلك يرى ممثلو الشعب الفرنسي أن التذكير بهذه الحقوق في إعلان رسمي يتوجه إلى كل أعضاء المجتمع من شأنه أن يساعدهم في كل لحظة في مطالبهم من أجل احترام هذه الحقوق. وتنص الديباجة على أن هذه الحقوق "طبيعية ومقدسة ولا يجوز المساس بها". ويذكر أيضاً أن الجمعية الوطنية تقر وتعلن هذه الحقوق "بحضور وبرعاية الكائن الأعلى". وتؤكد **المادة الأولى** من الإعلان "أن الناس يولدون أحراراً ومتساوين في الحقوق، ويظلون كذلك، ولا يمكن أن تقوم فوارق اجتماعية بينهم إلا على أساس المنفعة المشتركة".

والمادة الثانية تؤكد على أن "هدف كل تجمع سياسي هو حفظ الحقوق الطبيعية غير المنتقصة للإنسان. هذه الحقوق هي: **الحرية، المُلكية، الأمن ومقاومة الاضطهاد**". ثم تأتي المادة الثالثة لتؤكد "أن مبدأ السيادة يكمن أساساً في الأمة، ولا يجوز لأية هيئة، أو فرد، أن يمارس أية سلطة لا تصدر صدوراً صريحاً عن الأمة".

أما في تعريف الحرية فيقول الإعلان (في المادة الرابعة) "إنّ الحرية تقضي بأن يقدر المرء على فعل أي شيء لا يضر بالآخرين: وأن ممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان لا يحد منها إلا الحدود التي تضمن لأعضاء المجتمع الآخرين التمتع بهذه الحقوق نفسها. وهذه الحدود لا يقررها إلا القانون".

وليس من حق القانون أن يمنع إلا الأفعال المسيئة للمجتمع. "والقانون هو التعبير عن الإرادة العامة". وتؤكد المادة السادسة أن القانون هو واحد للجميع من حيث الحماية كما من حيث القصاص. ويؤكد الإعلان على حق أي مواطن في الوصول إلى أي منصب أو وظيفة عامة بدون أي تمييز بين المواطنين غير اعتبار المقدرة والفضيلة والكفاءة.

في **المادة السابعة** يؤكد الإعلان على أنه لا يجوز اتهام أو توقيف أو اعتقال أي شخص إلا بموجب القانون. ومن واجب المواطن أن يخضع للقانون في الحال وإذا قاوم القانون يكون ذلك بمثابة الجريمة.

وفي المادة التاسعة: كل إنسان بريء حتى تثبت إدانته. أما المادة العاشرة فتنص على حرية الرأي بما في ذلك المعتقد الديني، شرط ألّا تؤدي ممارسة هذه الحرية إلى أي إخلال بالنظام القائم بموجب القانون.

كما تنص المادة الحادية عشرة على حرية حركة الأفكار والآراء باعتبارها حقاً من أهم الحقوق الإنسانية.

وتنص المواد 12، 13، 14 على حق المواطن والمواطنين من خلال ممثليهم في تنظيم الشؤون العامة من إدارة وقوة حفظ وضمان الحقوق، وسياسة ضرائبية وغير ذلك.

وتنص المادة 15 على حق المجتمع أن يطالب أي موظف رسمي بتقديم حسابات عن إدارته.

ويعتبر الإعلان أن أي مجتمع لا يضمن مثل هذ الحقوق فهو مجتمع بدون دستور (المادة 16).

وتؤكد المادة السابعة عشرة والأخيرة على أن حق المُلكية هو "حق مقدس لا يجوز المساس به" إلا إذا اقتضت الضرورة العامة، وبموجب قانون يضمن التعويض العادل، عن أي مساس بحق الملكية وقبل تنفيذ أية مصادرة للملكية.

أما دستور سنة 1791، الذي يبدأ بمقدمة تذكر بالمبادئ الأساسية الواردة في "إعلان حقوق الإنسان والمواطن"، فيقيم تمييزاً في الحقوق السياسية ما بين مواطنين "نشيطين" ومواطنين "غير نشيطين". على أي أساس يقوم هذا

التمييز بين فئة "النشيطين" "وفئة غير النشيطين" من المواطنين؟ على أساس المُلكية، أو الثروة. ومقياس هذه الثروة هو حجم المساهمة في دفع الضرائب. فالحد الأدنى المطلوب من أجل التمتع بحق الانتماء إلى فئة المواطنين النشيطين يتمثل في مساهمة ضريبية لا تقل عن قيمة ثلاثة أيام عمل. يستثنى من هذه الفئة الخدم المنزلي والنساء والفنانون المسرحيون. ويشترط بالمواطن النشيط أيضاً أن يكون قد تجاوز سن الخامسة والعشرين.

وهكذا بلغ عدد المواطنين الذين يتمتعون بأدنى الحقوق السياسية، أي حق الانتخاب الأولي في جمعيات أولية تنتخب هيئة ناخبين، وهذه الهيئة بدورها تنتخب نواب الأمة، 4300000 (أربعة ملايين وثلاثمئة ألف ناخب أولي)، وحوالى أكثر من 3 ملايين من المواطنين المستبعدين عن أدنى هذه الحقوق السياسية لأنهم لا يدفعون مساهمة ضريبية كافية.

وكلما زاد حجم الثروة، ومعها حجم المساهمة الضريبية، كلما تعاظمت إمكانية التمتع بمزيد من الحقوق السياسية. بعد المواطنين "النشيطين" تأتي هيئة الناخبين الذين يختارهم المواطنون النشطاء من بين مرشحين يفترض بكل واحد منهم أن يكون صاحب ملكية تدر عليه مدخولاً سنوياً يعادل من 150 إلى 400 يوم عمل حسب الفئة الاجتماعية التي ينتمون إليها. ونسبة هؤلاء الناخبين إلى مجموع المواطنين النشطاء يجب أن لا تزيد على واحد بالمئة، أي لا يزيد عددهم على 150 ألفاً. هذا الشرط المادي وحده كاف لحصر الحقوق السياسية الفعلية، أي حق الانتخاب وحق الترشيح إلى الجمعية الوطنية للمشاركة في وضع القوانين، وفي طبقة البرجوزية الكبيرة والمتوسطة. وبذلك يتم استبعاد، لا الفئات الشعبية من العمال المأجورين والفلاحين الفقراء وحسب، بل وأيضاً أصحاب الملكيات الصغيرة التي لا تعطي المدخول الأدنى المطلوب.

وقد اعترض على هذا التضييق في الحقوق السياسية كل من روبسبيير و مارا و ديمولين مطالبين بتوسيع القاعدة الانتخابية باتجاه أكثر ديموقراطية ولكن بدون جدوى لأنهم لم يمثلوا إلا أقلية في الجمعية الوطنية آنذاك.

أما على صعيد تنظيم السلطة التنفيذية فقد نص دستور عام 1791 على أن

الملك يستمد سلطته من الأمة: "ملك الفرنسيين" وليس "ملك فرنسا" كما كان في السابق. ولا باسم "الحق الإلهي" وحسب كما كان الأمر قبل الثورة، بل "بنعمة الله والدستور". يتقاضى الملك أجراً، حسب الدستور، باعتباره موظفاً كغيره من موظفي الدولة. يختار الملك وزراءه من خارج الجمعية، الأمر الذي يقيم فصلاً حاداً بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية. تتمثل السلطة التشريعية في غرفة واحدة هي الجمعية الوطنية بأعضائها (745 عضواً) المنتخبين من قبل ناخبي الدرجة الثانية الذين لا يزيد عددهم على 50 ألف ناخب من أصحاب الملكيات الكبيرة والمتوسطة. لا تملك الجمعية حق إقالة الملك أو الوزراء ولا يملك الملك حق حل الجمعية، بل يملك حق الاعتراض على القوانين (حق الفيتو) وتجميدها لمدة لا تزيد على سنتين.

ولكن هذا الدستور الذي يحاول إقامة توازن ما بين السلطة الملكية التقليدية وسيادة الأمة في نوع من النظام الملكي الدستوري لم يطبق إلا خلال سنة واحدة. ذلك أن الصراع ما بين النظام القديم والنظام الجديد لم ينته بعد ولا تزال التدابير الثورية تتفاعل في الداخل وفي الخارج، سلباً وإيجاباً، ما بين إثارة ردود الفعل المؤيدة والمعارضة.

من بين ردود الفعل التي تستوقف القارئ تلك المتعلقة بالدستور المدني للكهنوت ومصادرة أملاك الكنيسة وإسقاط امتيازات النبلاء.

أما الدستور المدني لتنظيم المؤسسة الكنسية فقد أقرته الجمعية الوطنية في 12 تموز 1790 بعد مناقشة استغرقت حوالى شهر ونصف الشهر، ووافق عليه الملك. وكان من شأن هذا الدستور أن ينظم المؤسسة الكنسية على أساس انتخابي ويجعل من رجال الدين موظفين مدنيين كغيرهم من موظفي الدولة يتقاضون أجرة شهرية أو سنوية مقابل خدمات دينية مجانية يقوم بها رجال الدين للمواطنين. ولكن البابا في روما لم يرد على طلب السفير الفرنسي بالموافقة على الدستور المدني للكهنوت، بل ماطل في الرد، الأمر الذي أدى إلى انشقاق رجال الدين الفرنسيين ما بين مؤيد ومعارض للدستور المدني. وبعد أن أصدر البابا إدانته للدستور تفاقمت حدة معارضة رجال الدين الموالين للبابا ضد

الدستور. لم يكتف البابا بإدانة الدستور المدني للكهنوت بل أدان كل التدابير التي اتخذتها الجمعية الوطنية الفرنسية بكل ما يعنيه هذا الأمر من تحريض ضد الثورة خوفاً من أن تصل إلى المقاطعات الفرنسية التابعة سياسياً للبابا. ولم يكن تخوف البابا إلا في محله لأن الشعب في هذه المقاطعات بدأ يطالب بالانضمام إلى الدولة الفرنسية الجديدة. كما حصل أيضاً في مقاطعات تابعة لآل هابسبورغ في ستراسبورغ وغيرها. صحيح أن الثورة كانت قد أعلنت السلام مع الجميع ولكنها بثت مبادئ من نوع أن الأرض تلحق بالناس المقيمين عليها وليس العكس. وهذا الأمر لا يترك ملوك أوروبا مكتوفي الأيدي تجاه الثورة.

ويضاف إلى ذلك أن عددا كبيراً من النبلاء الفرنسيين هاجروا إلى بلدان أوروبية أخرى مجاورة لفرنسا وراحوا يحرضون ملوك هذه البلدان وأنصار النظام القديم ضد الثورة الفرنسية، خاصة وأن الملك الفرنسي نفسه، لويس السادس عشر، لم يخلص النية في قبوله بالنظام الدستوري بل ظل يتحين الفرصة إما للهرب إلى الخارج وتنظيم حرب ضد الثورة وإما في دفع الثورة إلى خوض حرب أوروبية يأمل أن تعيد سلطته المطلقة. وقد أثارت تصرفات الملك شكوكاً لدى كثيرين من أعضاء الجمعية الوطنية، وخاصة أولئك المطالبين بالجمهورية. ووصل الأمر إلى أزمة ثقة بين الجمعية والملك. ولم يكن الدستور من المرونة بالقدر الكافي لحل هذه الأزمة. وزاد من تفاقم أزمة الثقة حدث فارين الشهير (20-22 يونيو/حزيران 1791) الذي اعتبره بعضهم بمثابة "عملية اختطاف للملك" منظمة من قبل النبلاء بينما بعضهم الآخر اعتبره "عملية هروب" بمبادرة الملك نفسه من أجل تنظيم الحرب ضد الثورة من الخارج. ومهما اختلفت التفسيرات فإن النتيجة واحدة وهي افتضاح أمر الملك عند الحدود وإلقاء القبض عليه من قبل الحرس الوطني (البرجوازي) وإعادته إلى باريس. وكل هذه الأمور مجتمعة زادت من حدة الأزمة ودفعت بالجماهير الشعبية إلى المطالبة بخلع الملك وبإقامة نظام جمهوري. وفي الجمعية نفسها تزايدت الأصوات المطالبة بالجمهورية. واتهم الجمهوريون لافاييت بالتواطؤ في تنظيم عملية هروب الملك.

وكانت تظاهرة 17 تموز 1791 الشهيرة على ساحة مارس تظاهرة شعبية ذات اتجاه جمهوري، حيث أطلق الحرس الوطني (البرجوازي) بقيادة لافاييت النار على المتظاهرين وسقط منهم أكثر من ستين قتيلاً. وهكذا تكرس الانقسام في صفوف البرجوازية ما بين مؤيدين للجمهورية وأنصار الملكية الدستورية. وكان هذا الحادث بداية تطبيق الأحكام العرفية من قبل الجمعية الوطنية. وأُقفلت النوادي البرجوازية ذات الاتجاه الجمهوري. وفي هذه الأجواء التقت إرادة الملك في إعلان الحرب "ضد ملك بوهيميا وهنغاريا" مع رغبة الجيروندديين المتطرفين في فضح أعداء الثورة من خلال قضية الحرب. وما أن أعلنت الحرب في 20 نيسان/أبريل 1792 حتى توالت الهزائم على جيش الثورة بسبب خيانة القيادات القديمة الموالية بأكثريتها للملكية. واضطر الجيرونديون في الجمعية إلى اتخاذ قرارات ثورية لتنظيم الدفاع عن باريس وإنشاء حرس وطني فيدرالي من الباريسيين وأبناء المدن الأخرى. لكن الملك اعترض على هذه القرارات وقام بتجميدها بحكم صلاحياته الدستورية، والجيوش البروسية وجيش النبلاء المهاجرين تقترب باتجاه باريس وتحتل مقاطعات فرنسية. أخذ الملك يستخدم صلاحياته ويقيل الوزراء الجيرونديين، والحركة الشعبية تطالب بعودة الوزراء في تظاهرات 20 حزيران 1792، والملك يصر على موقفه. يضاف إلى ذلك الأزمة الاقتصادية الخانقة التي يعاني منها شعب باريس، الأمر الذي دفع بالدوائر الانتخابية الباريسية إلى تنظيم المواطنين "غير النشيطين" (كما يسميهم الدستور) في الحرس الوطني وإقرار مبدأ الاقتراع العام بصرف النظر عن الثروة التي يملكها المواطن للتمتع بحقوقه السياسية. وتصاعدت الحركة المعادية للملك حتى شملت 47 دائرة باريسة من أصل 48، كلها تطالب بخلع الملك.

كان الصراع هذه المرّة ما بين كمونة باريس، أي الحركة الشعبية في باريس ومعها الفيدراليون من المناطق الأخرى ولكن بنسبة أقل، من جهة، والجمعية البرجوازية والملك من جهة أخرى. وكانت المبادرة من دائرة فوبور سان أنطوان الشهيرة التي قامت بالدور الأساسي في إسقاط الباستيل، إذ أعطت إنذاراً

للجمعية الوطنية بخلع الملك قبل منتصف ليل 9-10 آب 1792 وانضمت إلى هذا الموقف كل الدوائر الباريسية.

ولكن الجمعية الوطنية لم تأخذ بعين الاعتبار إنذار الدوائر الباريسية. وفور انتهاء مهلة الإنذار هجم الثوار على القصر الملكي حيث وقعت اشتباكات عنيفة بين الحرس الوطني وحرس القصر لغير صالح هذا الأخير. والتجأ الملك إلى الجمعية. وتحت ضغط باريس الثائرة التي تشكلت في هيئة بلدية جديدة (الكمونة) اضطرت الجمعية إلى عزل الملك، وقررت إجراء انتخابات جديدة بالاقتراع العام من أجل انتخاب جمعية تأسيسية جديدة تضع دستوراً جديداً واعتبرت دستور 1791 باطلاً.

وهكذا سقطت الملكية في العاشر من آب 1792 بعد محاولات عديدة لإقامة نظام ملكي دستوري كانت فاشلة. ويعتبر المؤرخون أن انتصار 10 آب هو انتصار الثورة الشعبية، ثورة كمونة باريس، وقوام هذه الثورة المواطنون الذين لم يعطهم دستور 1791 أية حقوق سياسية، وبداية نظام جمهوري في فرنسا.

بدايات صعبة لنظام جمهوري

(10 آب 1792- 9 نوفمبر/تشرين الثاني 1799)

مع سقوط الملكية الدستورية بدأت مرحلة جديدة في الثورة الفرنسية تميزت بالطابع العنيف للصراعات الدائرة ما بين الحركة الشعبية المتمثلة بكمونة باريس والفيداراليين من المدن الأخرى من جهة وأنصار النظام القديم من ملكيين متطرفين وبرجوازيين ليبراليين مؤيدين لنظام ملكي دستوري من جهة أخرى.

أما كمونة باريس فقد تشكلت في هيئة تضم 288 عضواً من الدوائر الباريسية منتخبين بالاقتراع العام كمفوضين شعبيين. وكانت المبادرة الثورية في أيدي كمونة باريس وممثليها الذين اعتقلوا الملك وفرضوا على الجمعية تشكيل "مجلس تنفيذي" مؤقت يضم، إلى جانب الوزراء الجيرونديين الذين كان قد

أقالهم الملك، شخصية ثورية جديدة تمثل الاتجاه الجديد الذي سوف يسيطر على الأحداث ويطبع باسمه المرحلة الجديدة. هذه الشخصية هي دانتون. لقد ارتبط اسم هذا الأخير بالعنف الثوري الذي مورس خلال هذه المرحلة وفي أجواء الحرب الخارجية والحرب الداخلية. كذلك أنشئت في هذه المرحلة المحاكم الثورية لمحاكمة "المشبوهين" الذين اكتظت بهم السجون، ولكن الغضب الشعبي لم يترك المجال للمحاكمة، بل هجمت جماهير الثوار على السجون وارتكبت مجازر أيلول الشهيرة في باريس وفي المقاطعات، واتسع العنف الثوري ضد رجال الدين وضد المؤسسة الكنسية حيث اتخذت البلديات الثورية تدابير مدنية لتنظيم الزواج والطلاق خلافاً لإرادة الكنيسة وتعرض الكهنة للاعتداءات من الطرد إلى القتل.

في هذه الأجواء من العنف الثوري صار الجيرونديون أنفسهم موضع اتهام من قبل دانتون والاتجاه الشعبي الذي يمثله في المجلس التنفيذي المؤقت فاعتقلهم وزج بهم في السجون. ومع أن الجمعية الجديدة قد انتخبت بالاقتراع العام بمشاركة اسمية من كل الفرنسيين البالغين 21 سنة من العمر، ولكن العدد الفعلي للذين اقترعوا لم يزد على عدد الذين انتخبوا الجمعية السابقة وذلك بسبب أجواء الإرهاب التي منعت كثيرين من التوجه إلى صناديق الاقتراع. وهذا الواقع يفسر غلبة الاتجاه "اليساري" الجديد المعروف باسم "الجبل" أو الجبليين بزعامة دانتون. أما الجيرونديون فشكلوا يمين الجمعية الجديدة.

وبرز الخلاف بين يمين ويسار الجمعية الجديدة (كونفانسيون) حول الموقف من الملك، إذ إنّ الجيرونديين كانوا يريدون إنقاذ الملك بينما الجبليون يريدون محاكمته وإعدامه. وخلال المحاكمة تم اكتشاف مراسلة سرية بين الملك والملوك الأوروبيين تفضح ازدواجية موقفه في قبوله بالدستور من جهة وعدائه للثورة من جهة أخرى، فلم يبق أمام الجيرونديين أية حجة ضد تهمة الخيانة الموجهة للملك. وصوتت الجمعية لإعدام الملك، ونُفذ حكم الإعدام في 21 يناير/كانون الثاني 1793. وقد حاول الجيرونديون أن يطالبوا بإعدام كل أفراد العائلة الملكية بما في ذلك ابن عم الملك، دوق أورليان، المعروف باسم

فيليب- إيغالتي (فيليب- مساواة) ولكن هذا الأخير نائب في الجمعية وواحد من نشطاء حزب "الجبل"، وكان دائماً إلى جانب الثورة فلم يحظ اقتراح الجيروندبين بالتأييد.

إلى جانب هذه الصراعات الداخلية التي كانت تمزق الجمعية من الداخل، كانت الحرب الأهلية تتسع بتحريض الملكيين والنبلاء، والحرب الخارجية تمر بانتصارات مؤقتة لجيش الثورة يتبعها هزائم بسبب خيانة القيادات القديمة، مثل دومورييز الذي لجأ إلى النمسا هرباً من المحاكمة الثورية.

وجدير بالذكر أن محاكمة الملك كانت مناسبة لبروز اسم روبسبيير كزعيم الجبليين في حين أن دانتون صار موضع اتهام بالعمالة للإسبان الذين حاولوا كسبه للدفاع عن لويس السادس عشر الذي تربطه صلات قرابة وتحالف مع الملك الإسباني.

وبعد تشكيل "لجنة الخلاص الشعبي" كهيئة تنفيذية صار روبسبيير بمثابة الزعيم الثوري الأبرز ممثلاً لحزب الجبليين. واستمر العنف الثوري كوسيلة حكم لجأ إليها الجبليون بزعامة روبسبير وبالاستناد إلى كمونة باريس والاتجاه الشعبي. ومن ضحايا هذا العنف الجيروندبون أنفسهم الذين تعرضوا لمجازر حقيقية في 31 أيار إلى 2 حزيران 1793، وبعد ذلك جرت محاكمة زعماء الجيروندبين أمام المحكمة الثورية وتم إعدام 21 منهم في 31 أوكتوبر 1793. وبعد الجيروندبين وصل العنف إلى رقاب زعماء جبليين مثل دانتون نفسه الذي أعدم، بسبب اعتداله ومعارضته لروبسبيير، في نسان/أبريل 1794. ولم يطل الأمر بزعيم الجبليين روبسبيير حتى انقلب عليه جماعة من الجبليين أنفسهم المعتدلين والمتحالفين مع الوسط، عرفوا باسم الترميدوريين لأنهم قاموا بحركة 9 ترميدور من السنة الثانية للثورة، أي في 27 تموز/يوليو 1794، وفي اليوم التالي نفذوا حكم الإعدام بروبسبيير وبعدد من مؤيديه.

يُجمع المؤرخون على أن هذه الفترة التي تميزت بسيادة العنف الثوري من جانب الجماهير الشعبية الثائرة في باريس والمتمثلة في الجمعية بالنواب أصحاب المقاعد المرتفعة (لذلك سميوا بالجبليين) في النصف اليساري من

القاعة (ومن هنا تسمية يسار ويمين) أولاً بزعامة دانتون وبعد ذلك بزعامة روبسبيير، كانت فترة حاسمة في القضاء على الملكية وفي اتخاذ تدابير ثورية ديموقراطية، وبذلك تكريس انتصار الثورة ولكن الجمهورية لم تقم فعلاً بعد. إن التدابير الثورية التي اتخذتها الجمعية خلال هذه الفترة من خلال "المحكمة الثورية" و "لجنة الخلاص العام" و "لجنة الأمن العام" كهيئات تنفيذية كانت في الغالب متطرفة في عدائها ضد الدين أولاً ثم ضد الإلحاد ثانياً، خاصة في عهد روبسبيير الذي أقام عبادة الكائن الأعلى وأراد فرض دين جديد أقرب ما يكون إلى الدين الطبيعي المدني الذي نادى به روسو.

ومن مظاهر التطرف خلال هذه الفترة الممتدة من 10 آب 1792 حتى سقوط روبسبيير في تموز 1794، الغاء التقويم القديم وفرض تقويم جديد يؤرخ انطلاقاً من بداية الثورة ويغير اسماء الأشهر ويلغي الأعياد الدينية ويبدلها بأعياد مدنية. ومن الأعياد الجديدة فرض "يوم عبادة العقل" في 10 نوفمبر/تشرين ثان 1793 بدلاً من عيد سيدة باريس. أما روبسبيير فقد فرض على الجمعية قرارات تنص على الاعتراف بالكائن الأعلى والاعتراف بخلود النفس. وبعد انتخابه رئيساً للجمعية نظم احتفالاً رسمياً في 8 حزيران/يونيو 1794، حيث أضرم النار بيده في تمثال يرمز إلى الإلحاد.

ولكن الأمر الذي كرس انتصار الثورة ليس هذا التطرف أو ذاك بقدر ما هو التنظيم الجديد للجيش؛ فقد تعلمت الثورة أن القيادات القديمة لن تدافع عن الإنجازات الثورية. واتخذت القرارات بإعدام القادة القدماء وتعيين قادة شباب متحمسين للثورة من الذين أبلوا البلاء الحسن في المعارك الثورية، من بين هؤلاء القادة الجدد للجيش الثوري برز اسم بونابرت الذي سيلعب دوراً حاسماً في المرحلة اللاحقة. كما اتخذت تدابير اقتصادية خلال هذه الفترة لتوفير التموين للجيش وللشعب باعتماد بطاقات التموين ومحاربة الثروة ورفع شعار "الثروة عار". ولم يقتصر العنف على المعتدلين من أنصار الثورة، بل وتركز بشكل أساسي ضد الملكيين وأعداء الثورة من النبلاء والبرجوازيين المتواطئين مع الملكية (لافاييت نفسه لجأ إلى النمسا خلال هذه الفترة).

وشملت التعبئة العسكرية حوالى مليون شخص في مطلع عام 1794، كما تم تجنيد العلماء في صناعة الأسلحة، وفرض قانون صارم للطاعة العسكرية. كل هذه التدابير مجتمعة إلى جانب الدعاية الثورية في الخارج أدت إلى سقوط عدد من الأقاليم وانضمام أقاليم أخرى إلى الثورة بعد الهزائم التي لحقت بالجيش الفرنسي خلال فترة "الملكية الدستورية" السابقة.

بعد تنفيذ حكم الإعدام ضد روبسبيير ورفاقه ساد الجمعية الاتجاه المعتدل المتمثل بالوسط، برئاسة باراس الذي استطاع أن يوفق ما بين الجمعية ذات الاتجاه المعتدل وكمونة باريس الثورية، حتى استتب الأمر للجمعية وإستعادت كل السلطة. واستعان باراس بالقادة العسكريين مثل هوش وبونابرت. وفي 23 آب/أغسطس 1795 صوتت الجمعية الوطنية على دستور جديد يتميز بالاعتدال بالمقارنة مع دستور 1793 ومع إعلان 1789 لحقوق الإنسان والمواطن. وفي حين أن الدستور السابق كان يعترف بحق الشعب في الانتفاضة ضد الحكومة الفاسدة فإن الدستور الجديد لم يأت على ذكر هذا الحق. وإلى جانب إعلان الحقوق المدنية، يربط الدستور الجديد الحقوق السياسية بحجم الثروة التي يملكها المواطن، كما يحدد المواطن الجيد بأنه أب جيد وزوج جيد وأخ جيد وصديق جيد. ويؤكد الدستور الجديد على ضرورة حماية المُلكية باعتبارها أساس النظام الاجتماعي. ولم يتجاوز عدد الناخبين (في الدرجة الثانية) الذين ينتخبون النواب 30 ألفاً من أصحاب الملكيات الكبيرة والمتوسطة، حسب الدستور الجديد، وهذا يشكل تراجعاً بالنسبة للديموقراطية بالمقارنة مع دستور 1791، عداك عن دستور 1793 الذي قرر مبدأ الاقتراع العام بدون أي شرط مالي لكل من بلغ الحادية والعشرين من العمر.

وحسب الدستور الجديد (1795) تتمثل السلطة التشريعية في غرفتين: مجلس الخمس مئة (السن الأدنى 30 سنة)، ومجلس القدامى حيث الحد الأدنى للسن 40 سنة ويفترض بأعضاء هذا المجلس أن يكونوا متزوجين أو أرامل. ويتمتع أعضاء المجلسين بالحصانة ضد أي تدخل مسلح من جانب

السلطة التنفيذية أو من جانب الشعب. وتحاشياً للتسرع في اتخاذ القوانين يفرض الدستور الجديد ثلاث قراءات لمشاريع القوانين قبل التصويت.

أما السلطة التنفيذية فتمثلت في مجلس إدارة من خمسة أعضاء متساوين في الصلاحيات، يختارهم مجلس القدامى بناءً على قائمة يقدمها مجلس الـ 500. يقتصر دور مجلس الإدارة على المهام التنفيذية ولا يتمتع بحق الاعتراض (الفيتو) على القوانين، يعين الوزراء والسفراء وكبار الموظفين.

حاول مجلس الإدارة أن يحكم بالاستناد إلى الوسط وأن يضرب الاتجاهات المتطرفة، على اليسار سنة 1796، ثم على اليمين سنة 1797، للاحتفاظ بالتوازن باتجاه الوسط (ولكن نظاماً كهذا لم يكن قادراً على الاستمرار طويلاً، خاصة وان اتجاه الوسط كان يضم عدداً من الملكيين المتسترين). في الاتجاه اليساري تشكلت معارضة لنظام مجلس الإدارة حول بابوف الذي أسس صحيفة تحت اسم (لوتريبون دو بوبل) نقيب الشعب. تميز هذا الاتجاه بأفكار "شيوعية" قبل الماركسية وحتى قبل الاشتراكية المسماة بـ "الطوباوية" كما عرفها القرن التاسع عشر لاحقاً. كانت أفكار بابوف قريبة من أفكار مارا الديموقراطية وتبشر بالمساواة في توزيع الخيرات المنتجة، وبالتالي ضد الملكية الخاصة ومع تشجيع الإنتاج واستخدام الآلة من أجل تحقيق الوفرة في الإنتاج وضبط الإنتاج حسب حاجات الاستهلاك. يعتبر بابوف مؤسس الشيوعية في فرنسا، ولكن أفكاره جاءت في وقت كانت فيه الراسمالية في أوج صعودها، وكانت جماهير العمال والفلاحين لا تزال غارقة في شروط الأمية والتبعية للبرجوازية الليبرالية أو للبرجوازية الديموقراطية. ولذلك لم تحظ أفكاره بانتشار كبير في أوساط القوى الاجتماعية المرشحة لحملها وتطبيقها. وعلى الرغم من ذلك فقد حاول بابوف تنظيم رفاقه في جماعة سرية بهدف استلام السلطة وافتضح أمره وأصدر مجلس الإدارة قراراً بإلقاء القبض عليه. وفي هذه الأثناء كان مجلس الإدارة يستعين بالجنرالات لفرض سلطته، فهذا بونابرت يقفل نادي اليعاقبة. وقوات الشرطة التي يقودها كارنو تهاجم تظاهرة يسارية وتقتل 20 شخصاً منهم. وألقي القبض على 245 من أنصار بابوف بتهمة التآمر

وحكم على 86 منهم بأحكام صارمة (33 حكماً بالإعدام)، ونفذ حكم الإعدام في 30 رجلاً منهم. وأخيراً ألقي القبض على بابوف نفسه وعدد من الشخصيات المعارضة لنظام مجلس الإدارة وجرت محاكمة انتهت بتنفيذ حكم الإعدام ضد اثنين منهم: بابوف ودارتي.

بعد تصفية المعارضة اليسارية اصطدم مجلس الإدارة بالملكيين الذين خلال هذه الأثناء قد ازدادوا قوة وبمساعدة إنكلترا والمهاجرين من النبلاء، واستطاعوا أن يزوّروا الانتخابات في أكثر من دائرة انتخابية الأمر الذي أتاح لهم الحصول على أكثرية في مجلس الخمسمئة. ولكن باراس يستعين من جديد بالجنرالات (هوش وبونابرت) ويعتقل زعماء الملكيين في ليل 4-5 أيلول/سبتمبر 1797 ويلغي الانتخابات في 49 إقليماً ويطرد 116 نائباً. ويوجه إنذاراً للمهاجرين من أنصار الملكية بمغادرة باريس خلال 24 ساعة وفرنسا خلال 15 يوماً وإلا مصيرهم الإعدام.

صحيح أن هذا التدبير قد أنقذ الجمهورية وقطع الطريق على عودة الملكية ولكنه في الوقت نفسه أبطل الدستور ومهد الطريق للعسكريين لاستلام السلطة. وبفضل هؤلاء العسكريين استطاع مجلس الإدارة أن يستمر في السلطة وأن يحقق انتصارات في الداخل كما في الخارج. ولم يستتب الأمر لمجلس الإدارة خلال فترته الثانية لأنه كان مضطراً باستمرار للجوء إلى القوة من أجل ضرب اليعاقبة مرة والملكيين مرة أخرى. ومن أزمة إلى أخرى في الداخل وهزائم في الخارج لم يبق أمام البرجوازية المعتدلة المتمثلة بشخص سيياس إلا البحث عن رجل قوي يجسد تطلعاتها وينقذ الوضع المتردي. هذا الرجل القوي كان لا يزال في مصر يقود حملته ضد الوجود الإنكليزي باسم الثورة الفرنسية يريد السيطرة على مصر. وما أن وصلته أخبار باريس حتى ترك جيشه في مصر وعاد إلى باريس في 14 أوكتوبر/تشرين أول 1799. الوضع الخارجي في تردٍ والوضع الداخلي جاهز للانقلاب العسكري. بونابرت وسيياس وروجي دوكر يشكلون هيئة المستشارين الثلاثة. بونابرت له صفة مستشار أول (أول قنصل أول) يساعده سيياس وروجي دوكر، واحد عن اليمين والآخر عن اليسار.

انتهى مجلس الإدارة مع انقلاب الثامن عشر من بروميير الشهير (الموافق في 9 نوفمبر/تشرين ثان 1799) وبدأ عهد جديد ونظام جديد ودستور جديد. ولكن هل انتهت الثورة؟ أم بالعكس إن النظام الجديد قد أنقذ الثورة؟ وبعبارة أخرى، كما يتساءل رينه ريمون، هل كان نابليون بمثابة حفار قبرها؟ هذا ما سوف نحاول تبيانه في الفقرة التالية. ولكن ما يمكن قوله في ختام هذه الفقرة إنّ الملكية الدستورية قد سقطت والجمهورية الأولى التي لم تستطع أن تثبت أقداماً قوية من الدعائم الديموقراطية قد سقطت أيضاً بعد أن غيرت ثلاثة دساتير.

نابليون والثورة من الجمهورية إلى الإمبراطورية

لقد برز اسم بونابرت كقائد عسكري متحمس لقضية الثورة خلال فترة حكم مجلس الإدارة الأول، حيث مُنح رتبة جنرال في 2 مارس/آذار 1796 ووضع على رأس "الجيش الإيطالي"، أي جيش الثورة الفرنسية على الجبهة الإيطالية. في 9 مارس تزوج بونابرت من جوزفين، أرملة الجنرال بوهارني، (زواجاً مدنياً طبعاً)، وفي الحادي عشر من الشهر نفسه توجه إلى استلام قيادة جيشه الجديد. في مقر القيادة يكتشف بونابرت أن جيشه في حالة يرثى لها: 60 ألف جندي من أصل 116 ألفاً من الجنود المسجلين، معنويات منخفضة إلى الحضيض بعد ثلاث سنوات من الفوضى والشلل. خلال فترة قصيرة جداً فرض بونابرت نفسه على الضباط وعلى الجنود وأعاد تنظيم جيشه ووطد صلاته المباشرة بالجنود ووعدهم "بالمجد وبالشرف وبالثروة"، وخلال شهر واحد شن أكثر من معركة ضد النمساويين وحلفائهم السردينيين وانتصر عليهم في مواقع سافون ومنثنوتي وديغر، ثم في ميلليسيمر وموندوفو في 21 أبريل/نيسان 1796. هذه الانتصارات حققت لنابليون مكاسب مادية سمحت له بأن يفي بوعوده للجنود وللضباط فخصص لهم نصف أجرتهم نقداً بعد أن كانت الأجرة كلها تدفع عيناً.

منذ هذه الفترة تميز نابليون بونابرت بمؤهلات عسكرية وسياسية وإدارية في آن معاً، إذ كان يعقد الاتفاقات ويبرم الصلح بدون العودة إلى حكومته. كما

حصل عندما أبرم صلح 27 أبريل 1796 مع النمساويين. وبموجب هذا الصلح انضمت إلى فرنسا مقاطعات مثل نيس وسافوا. وفي العاشر من مايو 1796 يأتي انتصار بونابرت في معركة لودي ضد الجنرال النمساوي بوليو ويكسب مقاطعة ميلانو. خلال عام 1796 تقدر المبالغ التي كسبها نابليون بونابرت من إيطاليا بأكثر من 50 مليوناً لم يصل منها إلا عشرة ملايين إلى مجلس الإدارة.

وهكذا من نصر إلى نصر أخضع بونابرت شمال إيطاليا وأسس عدداً من الجمهوريات الشقيقة للجمهورية الفرنسية. وعندما طلبت حكومة مجلس الإدارة من بونابرت أن يجرد البابا من سلطته الزمنية في المقاطعات التابعة للكنيسة، الجنرال لم يأبه لطلب حكومته وفرض صلحاً على البابا يتنازل هذا الأخير بموجبه عن مقاطعات أفينون والكونتا ويدفع تعويضات مالية. وبعد أن استتب له الأمر في شمال إيطاليا بدأ بونابرت زحفه باتجاه فيينا. وفي مارس/آذار 1797 حقّق انتصاراً باهراً ضد الجيش النمساوي في تارفيس، ثم فرض على فيينا صلح 18 أبريل/نيسان، وبموجب هذا الصلح تخلّت النمسا عن بلجيكا مقابل تخلي فرنسا عن مقاطعات إيطالية. ولم يصل نص الإتفاق إلى حكومة مجلس الإدارة إلا بعد عشرة أيام من توقيعه ووسط تأييد الرأي العام الذي وصله الخبر قبل أن يصل إلى الحكومة.

وفي هذه الأثناء كانت حكومة مجلس الإدارة في حاجة إلى دعم بونابرت لها ضد الملكيين الذين حصلوا على أكثرية في انتخابات مزورة إلى المجلس التشريعي (مجلس الخمسمئة). بونابرت يمحض مجلس الإدارة الجمهوري دعمه بالمال والرجال، ولكن مقابل هذا الدعم لم يحصل أحد من رجال بونابرت ولا هو على أية عضوية في مجلس الإدارة. هذه الخيبة دفعت بونابرت إلى التصرف بمزيد من الاستقلالية في سياسته العسكرية وعقد الاتفاقات من دون العودة إلى الحكومة.

أما حملة بونابرت إلى مصر فلم يكن هدفها محاربة إنكلترا وحسب، بل كانت تهدف فيما تهدف إليه إلى إبعاد بونابرت عن باريس.

ولكن البرجوازية المعتدلة التي لا تريد عودة الملكية، والتي تخشى الاستناد

إلى ديموقراطية شعبية قد تهدد امتيازاتها الجديدة، لم تجد بداً من البحث عن "ديكتاتورية ديموقراطية" تؤمن لها السيطرة وتُبعد خطر المَلَكية كما تُبعد خطر "الإرهاب الشعبي". وما أن وصلت أخبار الأزمة السياسية في باريس إلى بونابرت في مصر حتى عاد مسرعاً إلى فرنسا تاركاً جيشه وراءه. عندما وصل بونابرت إلى باريس في 14 أوكتوبر 1799 لم يستعجل الأمور بل أعطى مهلة لمجلس القدماء ليتخذ قراره ويطلب تدخل بونابرت، وعلى حد تعبيره: "تركت لهم الوقت حتى يقتنعوا أن بإمكاني أن أفعل بدونهم ما أريد أن أفعله وإياهم". وبالاتفاق مع سيياس وعلى الرغم من تحفظ الآخرين وترددهم، قام بونابرت بحركته الانقلابية في 18 بروميير/9 نوفمبر/تشرين ثان 1799، وأعلن تشكيل "الكونسولا" مجلس المستشارين المؤقت.

منذ البداية، أخذ بونابرت يفرض نفسه وكأنه المنقذ المنتظر. لكن بالرغم من ولائه للثورة ولمبادئها العامة، أو بالأحرى لمبادئ فلاسفة الأنوار، فإن تطلعاته ذهبت إلى أبعد من ذلك، إلى روما القديمة، إلى روما الإمبراطورية، وإلى أبعد من ذلك أيضاً إلى الإسكندر الكبير، وإلى محاولات ترميم الإمبراطورية الرومانية من قبل شارلمان. وينم عن هذه التطلعات المفردات والمفاهيم التي فرضها نابليون: القنصلية أو المستشارية، والمستشار الأول قبل الوصول إلى الإمبراطورية والتكريس الكنسي البابوي للإمبراطور.

لم يجابه انقلاب بونابرت أية مقاومة تذكر بل حظي بتأييد البرجوازية عامة والبرجوازية المالية بصورة خاصة، ويضاف إلى ذلك الولاء غير المشروط من الجيش والعسكريين للقائد المحبوب بونابرت.

من الخطوات الأساسية الأولى التي اتخذها بونابرت فور مجيئه إلى السلطة وضع دستور جديد مفصل على قياس طموحاته وتطلعاته في هذه المرحلة. فبموجب الدستور الجديد كل السلطة التنفيذية محصورة في شخص المستشار الأول، والمبادرة في اقتراح القوانين محصورة أيضاً في شخص المستشار الأول. باختصار إن الغاية من الدستور الجديد هي في إنشاء سلطة تنفيذية قوية ومركزية ومركزة في شخص حاكم فرد مطلق. أما السلطة التشريعية فهي ضعيفة

ولا تملك حق المبادرة باقتراح القوانين، وكل ما تملكه هو حق المناقشة في مجلس وحق التصويت في مجلس آخر. صحيح أن الدستور الجديد يقر مبدأ الاقتراع العام من قبل المواطنين البالغين 21 سنة بدون أي قيد مالي، ولكن هذا المبدأ الانتخابي يجرد الناخبين من أية صلاحية في انتخاب الهيئات التمثيلية أو كبار المسؤولين والموظفين. إنما ينتخب المواطنون في القاعدة، البالغ عددهم حوالى 6 ملايين، عشر (1/10) هذا العدد، أي حوالى 600 ألف، في جمعيات محلية، التي تنتخب بدورها عشر هذا العدد أي حوالى 60 ألفاً، بالإضافة إلى جمعيات أقليمية تمثل "الأعيان الإقليميين". وهذه الأخيرة تنتخب بدورها "قائمة الأعيان الوطنيين" التي لا يزيد عددها عن عشر القوائم الإقليمية، أي حوالى 6 آلاف.

من هذه القائمة الأخيرة يجري اختيار أعضاء المجالس المختلفة وكبار الموظفين والسفراء.

- بموجب الدستور الجديد يدخل في صلاحيات المستشار الأول تعيين الوزراء والسفراء وكبارالموظفين، كلهم مسؤولون مباشرة أمام المستشار الأول وله الحق في إقالتهم ساعة يشاء.
- يستعين المستشار الأول بمجلس الدولة المؤلف من خمسة أقسام تشمل كل المجالات ويتراوح عدد أعضاء هذا المجلس ما بين 30 و50 عضواً يعينهم بونابرت ويستشيرهم بشأن القوانين التي يقترح إقرارها. المستشار الأول وحده يملك حق اقتراح القوانين.

مجلس الدولة يعيد إلى الأذهان مجلس الدولة الملكي في النظام القديم.

- بعد مجلس الدولة يأتي مجلس الشيوخ بأعضائه، (60) أولاً ثم 80، البالغين أربعين سنة، الموزعين على لجان، 31 من هؤلاء الأعضاء يختارهم المستشار الأول، وهم بدورهم يختارون بقية الأعضاء.

من حق المجلس أن يعدل الدستور. جلسات لجان المجلس سرية.

- مجلس قضائي (تريبونا) من مئة عضو، يعقد جلساته العلنية، إلا إذا ارتأى الرئيس أن تكون الجلسة سرية، ويناقش القوانين المقترحة ويرفع توصياته

بشأنها. أما حق التصويت على مشاريع القوانين فيعود إلى مجلس آخر يحمل اسم "الهيئة التشريعية".

- الهيئة التشريعية تضم 300 عضو، ينحصر دور هذه الهيئة في التصويت على مشاريع القوانين بعد أن يناقشها المجلس القضائي. وعرفت هذه الهيئة باسم مجلس "الثلاثمئة أخرس" لأنهم لا يملكون حق المناقشة.

أعلن بونابرت الدستور الجديد في 13 أيلول/سبتمبر 1799 وبوشر بتطبيقه قبل أن يجري التصويت عليه بالاستفتاء الشعبي الذي أعلنت نتائجه الرسمية في 7 شباط/فبراير 1800 على الشكل التالي: 3 ملايين و11 ألفاً و700 صوت قالوا "نعم"، ضد ألف و562 صوتاً قالوا "لا" للدستور الجديد. ولم تشر النتائج الرسمية إلى عدد الذين لم يشتركوا في الاستفتاء، ويقدر هذا العدد بحوالى 4 ملايين.

اعتمد بونابرت في بداية عهده سياسة الانفتاح على جميع الاتجاهات ومد يد المساعدة إلى اليمين كما إلى اليسار من الملكيين إلى اليعاقبة. وأصدر عفواً عن النبلاء المهاجرين إذا ما عادوا إلى فرنسا قبل أوكتوبر 1402، وعاد كثيرون منهم قبل هذا التاريخ وتسلموا مناصب هامة في المالية والداخلية وفي مجلس الدولة. أما المتطرفون منهم الذين أصروا على معارضة النظام الجديد فكان مصيرهم الإبعاد والنفي أو الإعدام بتهمة التآمر على أمن الدولة. أما الذين كانو يحلمون بإعادة الملكية، مثل لويس الثامن عشر فوجه إليهم بونابرت قوله: "يجب أن لا تتمنى العودة إلى فرنسا وإلا سوف تضطر أن تمشي على مئة ألف جثة"، وقمع بونابرت بشدة كل محاولات الانتفاض والتآمر ضد نظامه من اليمين أو من اليسار.

وأعاد بونابرت الاعتبار إلى الكنيسة وإلى الدين عامة. وفتح مفاوضات مع البابا في 5 نوفمبر/تشرين ثانٍ 1800 أدت إلى اتفاق 16 يوليو/تموز 1801. بموجب هذا الاتفاق أعيد تنظيم الكنيسة على أسس جديدة وفي خدمة الدولة. وفي هذا المجال تشهد أقواله عندما يخاطب الملكيين "سأعيد الاعتبار للدين لا من أجلكم بل من أجلي". أو عندما يخاطب البابا ورجال الدين "لا يمكن

لأي مجتمع أن يعيش بدون أخلاق ولا أخلاق بدون الدين". أوعندما يخاطب خاصته "الله ضروري لتعزية الفقراء"، تشهد أقواله هذه أنه عرف كيف يستخدم الدين والكنيسة من أجل تعزيز النظام السياسي والاجتماعي على طريقة فولتير و روسو تماماً، ومن أقواله أيضاً "لا أرى في الدين سر تجسد الله بل أرى سر النظام الاجتماعي". أما رجال الدين فيتقاضون أجوراً لتعليم الناس واجباتهم تجاه الله وتجاه السلطة (تجاه الإمبراطور لاحقاً). وهذا ينطبق على كل الأديان المتواجدة في فرنسا من كاثوليكية وبروتستانتية ويهودية وبما في ذلك الماسونية. وهو القائل أيضاً: "صحيح أني قوي، ولكني إذا أردت أن أغير الدين في فرنسا فسوف تقوم وتغلبني".

لا أحزاب سياسية ولا نوادي ولا صحافة غير رسمية بعد الآن. من أصل 73 صحيفة أقفل بونابرت 60 صحيفة دفعة واحدة اعتباراً من 7 يناير/كانون ثاني 1800 ومع نهاية العام 1800 لم يبق إلا تسع صحف. وأخيراً أبقى على أربع صحف كلها رسمية وشبه رسمية. ومعروف عنه أنه كان يردد "لو تركت الحرية للصحافة لما بقيت في السلطة ثلاثة أشهر". أما الصحافة الرسمية وشبه الرسمية فتتلقى التعليمات مباشرة من شخص نابليون. وفرض الرقابة على الحياة الأدبية والمسرحية.

على الصعيد الإداري والقضائي والاجتماعي أحدث بونابرت إصلاحات شملت تنظيم كل المجالات من دون استثناء. ويعترف المؤرخون بأن التنظيم الإداري الحديث في فرنسا وفي بلدان أخرى يدين بالكثير إلى إصلاحات نابليون. أما "قانون نابليون المدني" الشهير فلا يزال من حيث الأساس هو القانون المطبق في فرنسا اليوم، وفي العديد من الدول التي دخلتها جيوش نابليون وأدخلت إليها إصلاحات نابليون، وذلك على الرغم من عودة الملكية بعد ذلك وترميم النظام القديم في هذه البلدان لفترة ما. أما المبادئ التي قام عليها قانون نابليون فهي: مبدأ القطيعة النهائية مع الأرستقراطية الإقطاعية والامتيازات القديمة، مبدأ الحرية الشخصية، مبدأ المساواة بين المواطنين أمام القانون، مبدأ حرية المعتقد الشخصي، ومبدأ حرية العمل. هذه المبادئ هي

مبادئ الثورة الفرنسية التي حملها قانون نابليون إلى شعوب أوروبا. ولا تزال هذه المبادئ هي القائمة في أساس المجتمع الحديث في البلدان الأوروبية.

ربطت إصلاحات نابليون كل الهيئات الاجتماعية من العائلة إلى الجمعيات الوطنية بمصلحة الدولة. وأعادت الاعتبار لسلطة الكنيسة والدين في خدمة الدولة، كما أعادت الاعتبار لسلطة الأب على الأولاد وسلطة الزوج على الزوجة ولتنظيم حق الوراثة في خدمة الدولة أيضاً.

إلى جانب مقياس الثروة أدخل نابليون مقياس الكفاءة، وغالباً ما كان ينتقد الثروة التي لا تستند إلى الكفاءة والجهد الشخصي. ويعود الفضل إلى نابليون في تأسيس الجامعة الفرنسية الحديثة وفي تأسيس التعليم الثانوي الرسمي، إذ فتح المدارس الثانوية التابعة للدولة وخصص 6400 منحة دراسية لتلاميذ المدارس الثانوية. من هذه المنح 2400 لأبناء الضباط والموظفين (الأرستقراطية الجديدة) و 4000 منحة للتلامذة المتفوقين. باب الكفاءة مفتوح على الثروة. ويقول نابليون بهذا الخصوص: "لا يجوز أن نترك أهل الكفاءة في حالة فقر وإلا سيكونون خميرة الثورة". وأخضع نابليون التعليم الخاص لرقابة الدولة وجعل تعيين المدرسين في المدارس الخاصة والدينية من صلاحيات الدولة.

إذا ما كانت إصلاحات نابليون تلبي مصالح البرجوازية بكل فئاتها فإنها في الوقت نفسه كانت بعيدة كل البعد عن أن تلبي مصالح الفئات الدنيا من المجتمع، مثل العمال المأجورين في الصناعة أو في الزراعة والفقراء عامة. بل وأكثر من ذلك تميزت إصلاحاته في هذا المجال بتدابير مجحفة بحق العمال المأجورين إذ فرض على العامل أن يمسك دفتراً خاصاً به يخضع بموجبه لرقابة الدولة ولرقابة رب العمل. وهذا الدفتر هو بمثابة شهادة حسن سلوك للعامل ولا يستطيع بدونه أن يتقدم إلى العمل من أي رب عمل. صحيح أنه بموجب هذا الدفتر يحصل العامل على حق العمل، ولكن حق عمل مشروط دائماً برضا رب العمل وبرضا الدولة. (من غريب المطابقة أو المصادفة، أو التأثير المباشر والتأثر أن مثل هذا المبدأ كان مطبقاً في الاتحاد السوفياتي في عهد ستالين والعهود اللاحقة عليه إذ كان لا بد للعامل من شهادة حسن سلوك من مدير

عمله السابق، أو من المدرسة أو من المعهد حتى يتقدم بطلب عمل جديد. وبدون هذه الشهادة يفقد العامل حق العمل، وكأنه بذلك يتلقى الحكم بالإعدام أو بالتحول إلى الجريمة أو إلى التسول).

بعد أن استتب لنابليون الوضع في فرنسا واستقر السلم الداخلي والخارجي وبلغ بونابرت أوج الزعامة الوطنية، ظهر لأول مرة في اللباس المدني في 27 مارس/آذار 1802. وبدأت مرحلة جديدة، يطلق عليها المؤرخون اسم "القنصلية الثانية" أو المستشارية الثانية من 1802 إلى 1804، مع دستور جديد، واستفتاء شعبي جديد لانتخاب "نابليون بونابرت (لأول مرة يظهر اسم نابليون رسمياً إلى جانب بونابرت) مستشاراً لمدى الحياة". اعلان النتيجة الرسمية للاستفتاء في 3 آب/أوغسطس 1802 بأكثرية 3 ملايين و568 ألفاً و855 صوتاً نعم ضد 8 آلاف و374 صوتاً لا، بدون الإشارة إلى عدد الناخبين الممتنعين عن التصويت. الدستور الجديد يدخل تعديلات طفيفة على الدستور السابق باتجاه المزيد من السلطة الفردية المطلقة التي تعيد إلى الأذهان صورة "الطاغية المستنير" الذي طالما طالب به عدد من فلاسفة الأنوار مثل فولتير وعلى غرار فريدريك الثاني ملك بروسيا، أو لويس الرابع عشر، ولكن نابليون يتطلع نحو قيصر روما وأغسطس وشارلمان، في الوقت نفسه الذي يعلن فيه عن ترسيخ أسس الجمهورية. وهناك كثير من التدابير الإصلاحية تعود إلى هذه الفترة من حكم نابليون، خاصة القانون المدني الذي سبق ذكره والذي أعلن رسمياً في 21 مارس/آذار 1804، والذي قد بدأت الإعداد له لجنة خاصة منذ 12 آب/أغسطس 1800. لقد كان نابليون يشارك شخصياً في بعض اجتماعات هذه اللجنة، وكذلك في مجال الإدارة والجيش والقضاء. في كل هذه الإصلاحات تتجلى النزعة العقلانية الديكارتية والخاصة بفلسفة الأنوار. لقد عرف عن نابليون تشجيعه للعلماء وللبحث العلمي والاستفادة من الإنجازات العلمية في الصناعة الحربية.

في هذه المرحلة يعيد تنظيم الصناعة والزراعة وفقاً لأهداف جديدة

وإستراتيجية جديدة. وبصورة خاصة يعيد تنظيم التجارة والسياسة الاستعمارية وراء المحيطات بهدف محاربة إنكلترا وحصارها في البر والبحر.

في 18 مايو/أيار 1804 اتخذ مجلس الشيوخ، وبناءً على توصية من المجلس القضائي، قراراً بتفويض حكومة الجمهورية إلى إمبراطور، نابليون الأول. حصل استفتاء شعبي كرّس هذا القرار بنتيجة 3 ملايين و 572 ألفاً و329 صوتاً "نعم" مقابل 2 ألفين و 568 صوتاً "لا". احتفالات رسمية تستقطب تأييد كل الأطراف، ولم يبق إلا التكريس الديني للجمع بين الشرعيتين الشرعية الشعبية والشرعية الدينية. هذا التكريس الديني تمّ في كاتدرائية باريس. وبدعوة من نابليون حضر البابا بيوس السابع إلى باريس في أول ديسمبر 1804 من أجل تتويج نابليون إمبراطوراً مقابل عقد زواج كنسي لهذا الأخير مع جوزفين التي كان قد ارتبط بها بزواج مدني. الزواج الكنسي تمّ في التويلري (مقر نابليون) بحضور شاهدين فقط والبابا. أما التتويج في اليوم التالي في 2 ديسمبر/ كانون أول 1804 في كاتدرائية سيدة باريس فتمّ في احتفال رسمي طنان ورنان. وخلال هذا الاحتفال أخذ نابليون التاج بنفسه من يد البابا ووضعه على رأسه وتوّج نفسه إمبراطوراً ثم توّج جوزيفين إمبراطورة بمباركة البابا. وبعد أن خرج البابا من الكاتدرائية أدى نابليون قسم الولاء "للحرية وللمساواة". شعار الثورة الفرنسية. لم يرض عن هذا التكريس لافاييت وانتقد ستندال "الدين الذي يكرس الطغيان"، وفيما عدا ذلك لم ترتفع أية أصوات معارضة في حين أن عدداً من الملكيين قد ابتهجوا لذلك ولسان حالهم يقول: "كنا نريد ملكاً فقد حصلنا على إمبراطور!" واعتبروا ذلك نصراً للملكية نفسها.

في الواقع إن الإمبراطورية لم تضف شيئاً إلى سلطة نابليون المطلقة بل جاءت لتكرس هذه السلطة من أجل اعتبارات حربية تتجاوز حدود فرنسا، وتضع كل شيء في خدمة الحروب التي يخوضها الإمبراطور في كل أوروبا. وخلال سنوات معدودة كانت أوروبا بغالبيتها خاضعة لسلطة الإمبراطور وأفراد عائلة بونابرت الذين صاروا كلهم ملوكاً وملكات يستمدون سلطتهم من شخص الإمبراطور مقابل ولائهم المطلق له. وعندما تجرأ أحدهم على القول مازحاً

"وهل لملك مثلي أن يتلقى أوامر؟" ووصلت المزحة إلى نابليون، كان ذلك كافياً لأن يخسر هذا الملك تاجه وأن يكون سعيداً لأنه احتفظ برأسه.

بلغ نابليون ذروة مجده في عام 1810 ولم يبق أمامه إلا إنكلترا وروسيا للسيطرة على كل أوروبا. ولكن أسباب المجد وعناصر النجاح قد تتحول لتصبح أسباب الأفول والسقوط. وبلغت المغالاة في التسلط والاستبداد درجة تجعل من أية أزمة داخلية أو خارجية بمثابة خطوة تقرب نهاية الإمبراطور والإمبراطورية. وبعد أن كان نابليون في بداية عهده يخاطب ممثلي البرجوازية بقوله: "أنتم لا تمثلون إلا أنفسكم، وأنا لوحدي أمثل الشعب"، صار يقول: في إصبعي الصغير (من الذكاء طبعاً) أكثر مما في رؤوس شعوبي الإيطالية مجتمعة".

وكلما برزت أزمة كان نابليون يحاول حلها بتنظيم حرب جديدة، ومن دون هذه الأزمات صارت الحرب ضرورية من أجل السيطرة على أوروبا وعلى العالم بأسره. وبموازاة ذلك بدأت الأزمة الداخلية في الخلاف مع البابا سنة 1808 عندما أراد نابليون منع تجارة البابا مع الإنكليز فاحتل الدويلات التابعة للبابا لأن هذا الأخير رفض الرضوخ لرغبة الإمبراطور، فأصدر حرمه الكنسي ضد الإمبراطور الذي أثار غضب نابليون الذي اتّهم البابا بالجنون، ودون أن يصدر أمره باعتقال البابا، فقد وجد البابا نفسه في وضع صعب ينتقل من دولة إلى أخرى في إيطاليا ولا يجد إلا ملوكاً بونابرتيين أو ملكات من عائلة الإمبراطور؛ فهذه إليزا أخت نابليون في فلورنسا ترفض استقبال البابا، وهذا بورغيزي صهر نابليون في تورنتو يرفض استقباله أيضاً، وأخيراً هذا ابن أخ نابليون في سافون يلقي القبض على البابا ويبعث به محتجزاً إلى الإمبراطور. وفي هذه الأثناء كان نابليون قد حصل على طلاقه من جوزفين من كنيسة باريس والبابا يرفض الاعتراف بهذا الطلاق، ويرفض تكريس الكهنة الذين يعينهم نابليون. وانتقل هذا الخلاف إلى رجال الدين في فرنسا مما أحدث شقاً في الجبهة الداخلية. وفي الوقت الذي كان فيه البابا محتجزاً في فونتانبلو بأمر من الإمبراطور ألغى نابليون اتفاقه السابق مع البابا في 23 فبراير 1812.

يضاف إلى هذا الخلاف مع البابا الأزمة الاقتصادية سنة 1811 عندما كان

المحصول عاطلاً فارتفعت الأسعار وازدادت البطالة وعمت الاضطرابات وأعمال الشغب بتحريض من أعداء الإمبراطور الملكيين. لقد جابه نابليون هذه الأزمة بتدابير مشددة، إذ أمر بإعدام ستة أشخاص من المتهمين بأعمال الشغب، وشكل مجلساً خاصاً لشراء الدقيق وبيعه من دون أرباح للمحافظة على سعر الخبز؛ وإذا كان محصول سنة 1812 جيداً وانفرجت الأزمة بعض الشيء في القطاع الزراعي فإنها كانت مستمرة في القطاع الصناعي حيث انتشرت البطالة والإفلاس. ومن أجل حل الأزمة تدخل نابليون مكرهاً ضد الليبرالية الاقتصادية التي كان يحرض على عدم المساس بها، ويمارس الضغط على "مصرف فرنسا" الذي كان ساعد على إنشائه كمؤسسة مالية خاصة تلبية لرغبات البرجوازية المالية، من أجل تقديم قروض من الخزينة للصناعة، وحثّ البلاطات التابعة له في كل أوروبا على الشراء لإنعاش الصناعة.

وعلى الصعيد المالي كانت الحرب على أشدها مع الإنكليز الذين استخدموا قدراتهم في هذا المجال بالمضاربة بالذهب والأوراق المالية مما أدى إلى إفلاس 61 بنكاً في أوروبا على أثر أزمة مالية صغيرة في لندن. في هذا الوقت كان نابليون يشدد الحصار البري على إنكلترا بالاستناد إلى مقولته الشهيرة "سوف أُخضع البحر بالبر"، ولكن بريطانيا كانت سيدة البحار، ولها أسواق ومستعمرات في الشرق والغرب.

وللخروج من الأزمة المالية، نظّم نابليون حرباً جديدة، ضد روسيا هذه المرة، واعتبر أن حرب إنكلترا ضد الولايات المتحدة سنة 1812 هي الفرصة المناسبة ليغلب "عدوه البحري بالسلاح الأرضي". وهذا السلطان التركي يحارب روسيا أيضاً ويتقرب من فرنسا. بالنسبة لنابليون فإنَّ المعركة مع روسيا سوف تحسم كل الحرب، ولكن الحرب ضد روسيا كانت كارثة على نابليون وجيشه. فخلال وجود هذا الأخير على الجبهة الروسية جرت محاولة انقلاب ضد نظامه في باريس، وانتشر الخبر أن نابليون سقط صريعاً عند أبواب موسكو، وقاد المحاولة الجنرال ماليت، فاعتقل محافظ باريس ووزير الشرطة.

ولكن قائد منطقة باريس العسكرية الجنرال هولين الموالي لنابليون تصدى للانقلابيين وأفشل محاولتهم.

وما أن وصلت أخبار الانقلاب إلى نابليون حتى عاد إلى باريس على جناح السرعة تاركاً وراءه ما تبقى من جيشه يلملم أذيال الهزيمة متراجعاً أمام ضربات الجيش الروسي بقيادة سوفوروف والقيصر الروسي نفسه نيقولاي الأول. وفي إسبانيا أيضاً، انقلب الوضع ضد نابليون لصالح ملكية دستورية تطيح بأخ نابليون الملك جوزيف في 22 تموز/يوليو 1812. من جهتهما بروسيا والنمسا فقد عقدتا صلحاً مع روسيا في 28 فبراير/شباط 1813، فانضمت إنكلترا إلى هذا الصلح، لتشكل جبهة واحدة ضد فرنسا. ومع أن النمسا اقترحت على فرنسا الاحتفاظ "بحدودها الطبيعية" وارتفعت أصوات من الداخل تطالب بالصمود ضمن الحدود الطبيعية، مثل "لاين" نائب بوردو الذي تجرأ على القول لنابليون "يجب أن نتخلى عن طموحاتنا الأوروبية التي نفرضها على شعوب أوروبا منذ 20 سنة، حتى نحتفظ بحدودنا الطبيعية" فما كان من نابليون إلا أن أجاب هذا النائب بقرار إبعاده إلى المنفى، واستمر يخطط لحرب جديدة وفي فرض ضرائب جديدة واستدعاء الفتيان من الصفوف الصغيرة إلى الخدمة العسكرية، والملكيون لا يدفعون الضرائب ويحرضون ضد نظام الإمبراطور.

لقد بدأ الحلفاء هجومهم في 21 ديسمبر 1813، وفي 31 آذار/مارس 1814 دخلوا باريس حيث استقبلهم الملكيون بالهتافات. أما نابليون الموجود في فونتاتبلو فلم يعد أمامه سوى خيار التخلي عن العرش، ولم يبق له أي جيش، وصار القرار بأيدي الملكيين المدعومين من الحلفاء الذين قرروا إبعاد نابليون إلى جزيرة ألب مع الاحتفاظ له بلقب إمبراطور وبمدخول مليوني فرنك تدفعها فرنسا، والإبقاء على إمارة "بارم" للإمبراطورة يخلفها فيها ابنها. وبعد أن ودع نابليون حرسه الخاص في 20 نيسان توجه إلى منفاه بصحبة مفوضين أجانب. وعندما وصل إلى جزيرة ألب وتمشى فيها كان تعليقه: "ما أصغرها جزيرتي!".

في هذه الأثناء قرر الحلفاء وباقتراح من القيصر الروسي إعادة الملكية في

فرنسا وتنصيب لويس الثامن عشر مع إعلان شكلي للدستور تحت اسم "الميثاق" الممنوح من الملك للشعب، وفرضت على فرنسا حدود سنة 1792 بدون أي احتلال أجنبي ولا غرامات مالية. ولكن الملكيين مارسوا سياسة انتقامية عنيفة ضد البونابرتية وضد الجمهورية وضد الجمهوريين. ووصلت أخبار باريس إلى نابليون، فما كان منه إلا أن غادر جزيرة ألب بمفرده وعاد إلى تنفيذ ما يسميه بعض المؤرخين "بمغامرة اجتياح بلد بكامله من قبل رجل واحد". وعند وصوله إلى الخليج جوان لم يكن معه سوى 1100 رجل من حرسه الخاص والحرس الكورسيكي، فاجتاز جبال الألب في 1 آذار/مارس 1815. ونتيجة لذلك، بعثت الحكومة الملكية بجيش بقيادة الجنرال ناي لاعتقال نابليون، ولكن الجنرال ناي انضم إلى هذا الأخير ومعه جيشه. وصل نابليون إلى باريس في 20 مارس والملكيون يفرون من طريقه "كالفراخ" على حد تعبيره، والشعب يرحب به بحماس ويهتف ضد الملكية: "آل بوربون إلى "المقصلة!"، وهو يخاطبهم باسم الشعب ويستعين بالبرجوازية من جديد ويضع دستوراً جديداً ويشن حروباً، ولكن هذه المرة معركة واترلو الشهيرة لم تبق على شيء. لقد عرفت هذه الفترة بحكم "المئة يوم"، بعدها حاول نابليون الهرب إلى الولايات المتحدة ولكن دون جدوى، وأخيراً سلم نفسه إلى الإنكليز الذين عاملوه كأسير حرب وقرروا إبعاده إلى جزيرة هيلانة البعيدة في المحيط الأطلسي، حيث يملي مذكراته على أحد مقربيه لاس كازيس. مات نابليون في جزيرة هيلانة في 5 مايو/أيار 1821. ونشر لاس كازيس **مذكرات القديسة هيلانة** سنة 1822، والتي لاقت رواجاً كبيراً وساهمت في خلق أسطورة نابليون الذي قال في مذكراته إنه كان جندياً من جنود الثورة، ولم يكن يريد الحرب إنما كانت تفرض عليه ولم يكن يسعى إلّا إلى سعادة الفرنسيين وإلى حرية الشعوب ووحدتها. وكان لهذه الأسطورة الأثر الكبير في عودة البونابرتية إلى الحكم بعد فترة من ترميم الملكية في فرنسا وترميم النظام القديم عامة في أوروبا، بحيث صار اسم نابليون رمزاً للثورة عند الشعوب التي استيقظ فيها الشعور القومي مع صعود القوى البرجوازية وضد الأنظمة الملكية الهشة.

من ترميم الملكية (سنة 1815) إلى استقرار الديموقراطية السياسية بعد 200 سنة من الثورة.

ما بين سنة 1789 وسنة 1815 دار التاريخ دورة كاملة في فرنسا، ومعها في أكثر البلدان الأوروبية. من الملكية المطلقة قبل سنة 1789 إلى الملكية المقيدة (1789-1792)، إلى نظام جمهوري يتأرجح ما بين الليبرالية البرجوازية والديموقراطية الشعبية (1792-1799)، إلى سلطة فردية مطلقة من جديد، ولكن هذه المرة باسم الثورة وباسم الشعب، إلى ترميم الملكية التقليدية (1815-1830).

ولكن هل يعيد التاريخ نفسه على هذه الصورة؟

أم أن التغيير المتعاقب في شكل الحكم والنظام السياسي والإصلاحات الإدارية، لا بد وأن يترك بصماته التي لا تنمحي بسهولة، وأن يؤدي على المدى البعيد إلى التغيير الجذري؟

إن تتبع هذه المسيرة السياسية، التي بدأت سنة 1789، إلى يومنا هذا، يساعد من دون شك على بلورة الإجابة عن هذه المسألة.

وفيما لو نظرنا من حيث الشكل لوجدنا أن التاريخ يعيد نفسه في دورة ثانية مماثلة للأولى: مَلَكية 1815-1830 وملكية برلمانية 1830-1848، ثم ثورة 1848 البرجوازية في شباط والعمالية في حزيران، والجمهورية الثانية 1848-1852، وبعدها الإمبراطورية الثانية 1852-1870، ثم جمهورية ثالثة ورابعة وخامسة. وعلى الرغم من التقليد الظاهر في كل من هذه التجارب للتجربة السابقة والرائدة في مضمارها فالقطيعة ليست كلية بين النموذج ونقيضه، إذ لم يعد بإمكان الملكية العائدة أن تحكم بدون برلمان، فهي مضطرة للاستناد إلى أكثرية برلمانية ملكية تؤمن لها شرعية وطنية إلى جانب شرعيتها التقليدية الوراثية والدينية. أما لويس فيليب ونظامه الملكي فقد جاءت به البرجوازية الليبرالية بعد ثورة 1830 واختارته على الجمهورية: "هذا الملك هو أفضل جمهورية"، على حد تعبير لافاييت الذي طمأن الجمهوريين غير المتحمسين للملكية. أما لويس-

فيليب المعروف بليبراليته فقد رفض الانتماء إلى السلالة الملكية ولم يقبل لقب "فيليب السابع" حسب التسلسل الوراثي.

والجمهورية الثانية، على الرغم من أنها لم تدم أكثر من ثلاث سنوات، فقد فرضت مبدأ الاقتراع العام وكرسته بصورة نهائية في فرنسا في الوقت الذي لم يكن هذا المبدأ مطبقاً في أي بلد بعد، لا في الولايات المتحدة ولا في إنكلترا. واختلف نموذج الجمهورية الثانية عن النماذج التي سادت ما بين 1792-1799، إذ حاول الاغتناء بالنموذج الأميركي.

من جهتها، اختلفت الإمبراطورية الثانية عن الإمبراطورية الأولى، إذ توجهت نحو النظام البرلماني اعتباراً من 1860، وتميزت بالليبرالية والعلمنة حتى قيل عن نابليون الثالث إنه إمبراطور ليبرالي وعلماني، إذ رفع المضايقات عن الصحافة وعن الأحزاب والنوادي وأباح حرية الاجتماعات العامة، وعزز التعليم المستقل عن الكنيسة المعروف بالتعليم العلماني.

إن ما يستوقف القارئ، في هذه الحركة الترميمية، الممتدة من 1814 إلى 1870، للملكية ثم للجمهورية وللإمبراطورية، التطور الحاصل في ميزان القوى الاجتماعية والسياسية. هناك أولاً الثورة الصناعية التي شهدها النصف الأول من القرن التاسع عشر، وما نتج عن هذا التطور الصناعي من مراكمة في رأس المال من جهة وتحولات اجتماعية من جهة أخرى، مثل الهجرة من الريف إلى المدينة وتحول أعداد كبيرة من الفلاحين من العمل الزراعي إلى العمل المأجور في قطاع الصناعة، وتكون طبقة عاملة في المدن وبالارتباط مع تزايد وزن الطبقة العاملة في الحياة الاقتصادية للمجتمع وتفاقم وضعها المعيشي نتيجة الاستغلال الراسمالي بعيداً عن أية حماية اجتماعية أو أية قوانين تحد من فظاعة هذا الاستغلال. وهكذا ظهرت حركات اشتراكية بين أوساط المثقفين وأصحاب النزعة الإنسانية، تطالب بنوع من عدالة اجتماعية تنصف العمال المضطهدين وتحقق نوعاً من المساواة في توزيع الثروات المنتجة. وإذا كانت حركة بابوف ورفاقه وأفكارهم الاشتراكية لم تنتشر إلا في دوائر ضيقة جداً خلال حكم مجلس الإدارة، فإن الأفكار الاشتراكية في أواسط القرن التاسع عشر قد

انتشرت انتشاراً واسعاً في أوساط الطلاب والعمال، وثورة 1848 تشهد على تضامن الطلاب والعمال في متاريس ثورية واحدة.

وجدير بالذكر أن سنة 1848 شهدت ثورتين متتاليتين: الأولى في شباط/ فبراير والثانية في يونيو/حزيران.

أما ثورة شباط فلم تكن تهدف في البداية بقيادتها البرجوازية الليبرالية إلى أبعد من بعض الإصلاحات الدستورية على الملكية ولكن بعد أن تم إسقاط لويس- فيليب لم يبق أمام الحكومة المؤقتة إلا إعلان الجمهورية تحت ضغط الحركة الشعبية التي استطاعت أن تفرض على الحكومة أعضاء يمثلون الحركة العمالية والاتجاه الاشتراكي مثل لويس بلان والعامل الميكانيكي ألبير.

لقد اتخذت الحكومة الجمهورية الثورية تدابير سياسية واجتماعية متقدمة جداً بالمقارنة مع الحكومات الثورية السابقة بما في ذلك خلال التجربة الأولى للجمهورية. من هذه التدابير إلغاء حكم الإعدام من مادة الجريمة السياسية لإبعاد شبح الإرهاب، وإلغاء العبودية من المستعمرات بتاريخ 22 أبريل/نيسان 1848، الأمر الذي لم يتحقق سابقاً من قبل أية حكومة ثورية، (وقبل إلغاء العبودية في الولايات المتحدة بمبادرة أبرهام لينكولن، محرر العبيد، سنة 1860). كما اتخذت تدابير في 4 مارس تهدف إلى احترام حرية الصحافة. وفي 8 مارس قررت الحكومة فتح أبواب التجنيد في الحرس الوطني لكل المواطنين من دون أي قيد مالي.

ولكن من وجهة نظر الحركة العمالية التي تطالب بتحقيق ديموقراطية اجتماعية كانت تدابير الحكومة الثورية لا تزال بعيدة عن أن تلبي تطلعات العمال الذين استمرت تظاهراتهم ترفع المطالب الاجتماعية؛ ومن داخل الحكومة كان ممثل الديموقراطية الاجتماعية (أو الديموقراطية الاشتراكية)، لويس بلان، يطرح هذه المطالب ويدفع بالحكومة نحو اتخاذ تدابير اجتماعية أكثر جذرية. لكن الحكومة لم تقبل بإعلان حق العمل بل قررت في 26 فبراير فتح مشاغل وطنية لتشغيل العمال العاطلين عن العمل، ورفضت تشكيل وزارة عمل، لكنها شكلت في 28 فبراير لجنة حكومية لشؤون العمال من أجل وضع

قانون للعمل، وقررت وضع حد أقصى ليوم العمل (10 ساعات في باريس و 11 ساعة في المناطق). وسمحت الحكومة الثورية بتشكيل النوادي وبإصدار الصحف ذات الاتجاه الجمهوري والاشتراكي (مثل صحيفة برودون، "ممثل الشعب"، وصحيفة جورج ساند "جيل الشعب الأخوي" وأسست جورج ساند "نادي تحرر النساء" وبلانكي "نادي أصدقاء الشعب"، وبلغ عدد النوادي 73 في شهر مارس ووصل إلى 300 في شهر أيار).

ومن أهم التدابير التي اتخذتها حكومة شباط الثورية تطبيق مبدأ الانتخاب العام المباشر والسري وعلى أساس دورتين، هذا المبدأ الذي لا يزال قائماً في فرنسا إلى اليوم.

وبعد انتخابات 17 مارس/آذار تشكلت جمعية تأسيسية جديدة من 880 عضواً. وكانت نسبة الاشتراك في الانتخابات أعلى نسبة بالمقارنة مع أية انتخابات سبقت (85 بالمئة)، وجاءت النتائج موزعة على الصورة التالية: الجمهوريون المعتدلون 500 مقعد، الملكيون المحافظون 300 مقعد، أنصار لويس- فيليب (الأورليانيون) 187 مقعداً، والاشتراكيون الديموقراطيون 80 مقعداً. وتشكلت لجنة تنفيذية من خمسة أعضاء يمثلون الجمهوريين المعتدلين، فحلّت محل الحكومة المؤقتة، لأنها تريد الاحتفاظ بالديموقراطية السياسية، ولكن مع الحد من الديمقراطية الاجتماعية والحد من سيطرة الشارع الباريسي.

ولم يطل الأمر حتى انفجر الصراع بين الجميعة والنوادي (أي الأحزاب) ووقع الصدام بين المتظاهرين والشرطة، واجتاح المتظاهرون مقر الجمعية مطالبين بحلها، وتوجهوا إلى مقر بلدية (كمونة) باريس من أجل تشكيل حكومة مؤقتة جديدة. ولكن اللجنة التنفيذية استخدمت العنف ضد المتظاهرين واعتقلت قيادات النوادي وقضت على رؤوس الحركة الديموقراطية الاجتماعية، واتخذت قرارات مضادة لكل التدابير الاجتماعية التي كانت قد اتخذتها الحكومة المؤقتة السابقة: مثل إلغاء لجنة الشؤون العمالية وإلغاء المشاغل الوطنية التي كانت تشغل حوالى 150 ألف عامل في كل فرنسا. ولكنها لم تعلن عن هذه القرارات

التي اتخذتها خلال شهر أيار/مايو إلا في 22 يونيو/حزيران. وفي 23 يونيو انتصبت المتاريس في شوارع باريس بدعوة من "لجنة شؤون العمال" المنحلة.

وفي اليوم التالي، في 24 يونيو أعلنت الجمعية حالة الطوارئ وقامت بتسليم كل السلطات إلى وزير الحرب كوفانياك الذي شن حرباً لا هوادة فيها، واستخدم المدفعية ضد المتاريس الشعبية، ونفذ حكم الإعدام ضد 1500 عامل والنفي ضد 1100 من أصل 25000 تم اعتقالهم. وهكذا في 26 يونيو سحقت الانتفاضة العمالية بقوات البرجوازية الجمهورية، وصار وزير الحرب رئيساً للحكومة واتخذ تدابير ضد الديموقراطية الاجتماعية بإلغاء تحديد مدة يوم العمل وغير ذلك من تدابير ضد الديموقراطية السياسية البرجوازية أيضاً، إذ أقفل النوادي والصحف، فتشكلت لجنة لوضع دستور جديد يستوحي النموذج الأميركي، وجرى التصويت عليه في 4 نوفمبر/تشرين ثاني.

يعيد الدستور الجديد في مقدمته، إلى الأذهان مبادئ 1789 في السيادة الوطنية والحرية والمساواة، ويضيف شعار "الأخوة"، ويذكر الله، وينص على حق العمل وحق المساعدة وحق التعليم. ويقيم فصلاً ما بين السلطة التنفيذية المتمثلة في شخص الرئيس المنتخب من الشعب من جهة والسلطة التشريعية المتمثلة في غرفة واحدة، الجمعية، المنتخبة أيضاً من الشعب مباشرة. كذلك يحدد الدستور مدة رئيس الجمهورية بأربع سنوات غير قابلة للتجديد الفوري، فلا يحق للرئيس أن يحل الجمعية ولا يحق للجمعية أن تقيل الرئيس ولا أن تقيل الوزراء الذين يعينهم.

ولكن نتيجة الانتخابات الرئاسية جاءت على غير ما يتمنى الجمهوريون، إذ كان لليبراليين مرشحان: كوفانياك ولا مارتين، وللراديكاليين مرشح وللاشتراكيين مرشح، وللبونابرتيين مرشح. وفاز هذا الأخير في الانتخابات الرئاسية الأولى في تاريخ فرنسا في 10-11/ديسمبر 1848 بأكثرية 5 ملايين و 434 ألف صوت من أصل 7 ملايين و 300 ألف منتخب. وفي الانتخابات التشريعية التي أجريت في 13-14 مايو/أيار 1849 حصل حزب السلطة التنفيذية، أي البونابرتيون على أكثرية 450 نائباً من أصل 750 في الجمعية التشريعية.

وهكذا فإن الجمهورية الثانية صارت "جمهورية من دون جمهوريين". ولكن ما هو جدير بالذكر أن الاشتراكيين الديموقراطيين الذين حصلوا على 200 مقعد في الجمعية التشريعية قد حصلوا على عدد من الأصوات (2360000) أقل بقليل من مجموع ما حصل عليه نواب حزب النظام الحاكم (2450000) بسبب تقسيم الدوائر الانتخابية لغير صالح الفئات الشعبية الدنيا من العمال والفلاحين. إن ميزان القوى الجديد هذا سوف يؤدي إلى انفجار الصراع من جديد بين السلطة التنفيذية والشارع العمالي والشعبي، وإلى فرض حالة الطوارئ وتعليق الحريات السياسية: حرية الاجتماعات والنوادي وحرية الصحافة (في 9 آب/ أغسطس 1849). ثم إلى استصدار قوانين جديدة تعيد للكنيسة حرية ممارسة التعليم الثانوي، وتعيد تنظيم الدوائر الانتخابية وشروط الإقامة 3 سنوات من اجل التمتع بحق الانتخاب، (الأمر الذي يؤدي إلى استبعاد أكثر من مليوني ناخب من العمال)، وقانون تنظيم الصحافة وغير ذلك.

كان الرئيس- الأمير يطمح إلى تجديد رئاسته ولا بد من تعديل الدستور إذن. ولكنه اصطدم مع الجمعية التي رفضت تعديل الدستور بأكثرية 355 ضد 348 صوتاً. لم يبق أمام الرئيس الأمير (لويس نابليون بونابرت) الذي يتطلع إلى أمجاد عمه الإمبراطور السابق نابليون الأول إلا أن يسير على خطى سلفه في هذا المجال.

وهذا ما حصل في 1-2 ديسمبر/ كانون الأول 1851، حيث وقع الانقلاب العسكري الذي وضع حداً للجمهورية الثانية، وأقام نظاماً جديداً ودستوراً جديداً تمهيداً لإقامة الإمبراطورية الثانية في 2 ديسمبر 1852 بعد استفتاء شعبي يعطي أكثرية 7 ملايين و 852 ألف صوت "نعم" ضد 253000 صوت "لا". وفي ذكرى تتويج نابليون الأول تم تتويج نابليون الثالث، وفي 29 فبراير جرت انتخابات تشريعية أوصلت 257 نائباً من القائمة الرسمية و4 معارضين (1 ملكي و 3 جمهوريين) استقالوا من قبل تأدية الولاء للإمبراطور.

في هذه الأثناء أعلنت كل من البرجوازية والكنيسة دعمهما للإمبراطور،

وكذلك فعل الفلاحون لأنهم حصلوا على زيادة أسعار المنتجات الزراعية. أما العمال فلم يأسفوا كثيراً لسقوط جمهورية رجعية.

ولم يبدأ الانفراج التدريجي والتوجه الليبرالي والعلماني للإمبراطور إلا اعتباراً من سنة 1859 مع إصدار العفو عن كل المحكومين السياسيين في آب 1859، وبعد ذلك بسنوات باتجاه رفع القيود عن الحركة العمالية، مثل حق الإضراب والترخيص لحزب "الأممية الاشتراكية" في شباط 1864؛ ومن سنة 1879 إلى 1869 تمّ تحقيق ليبرالية وعلمانية التعليم على حساب سلطة الكنيسة. وفي 1867 وفي 1868 صدرت قوانين جديدة رفعت القيود عن حرية الصحافة وأعادت الاعتبار للحريات العامة. كل هذه التدابير روجت للحديث عن إمبراطور ليبرالي وعلماني. ووصل الأمر بالإمبراطور أن يقبل بمطالب الأكثرية الجديدة التي تشكلت بعد انتخابات 1869 التشريعية، الأمر الذي أدى إلى استقالة أنصار الإمبراطورية الذين راحوا يتآمرون ضد الأكثرية النيابية وضد الحريات العامة. وجاءت حادثة مقتل أحد الصحافيين على يد بيار بونابرت، ابن لوسيان بونابرت، لتثير تظاهرات جماهيرية ضخمة تطالب بالجمهورية. ومن جديد يلتقي الجمهوريون والاشتراكيون (بحزبيهما: حزب برودون وحزب ماركس) على رأس الحركة الجماهيرية المطالبة بجمهورية ديموقراطية اجتماعية.

وعاد الصراع إلى الانفجار ما بين البرجوازية والحركة العمالية خلال انتفاضة 18 مارس/آذار 1871 في باريس. هذه الانتفاضة التي اتخذت طابعاً شعبياً بقيادة عمالية اشتراكية، واستطاعت أن تقيم إدارة عمالية في باريس عرفت تحت اسم "كمونة باريس" الشهيرة في كتابات ماركس ولينين، واعتبرها منظرو الاشتراكية بمثابة أول نموذج للحكومة الاشتراكية.

ولكن الحكومة البرجوازية استعانت بالريف والمقاطعات لسحق ثورة باريس بالعنف، وبذلك وضعت حداً للمعارضة الشعبية الباريسية التي كانت دائماً مصدراً للثورات منذ حوالى قرن من الزمن عندما انفجرت الثورة الكبرى سنة 1789.

بعد القضاء على كمونة باريس استتب الأمر للبرجوازية، في حين أن

الملكيين منقسمون إلى فئتين، واحدة تناصر سلالة شارل العاشر ويسمون أنفسهم "أنصار الشرعية"، والثانية من أنصار سلالة لويس-فيليب المعروفين "بالأورليانيين" الذين كانوا يريدون ملكية دستورية وبرلمانية، بينما كان الآخرون يريدون ملكية تقليدية غير مقيدة، وبالتالي فإن الملكيين الدستوريين كانوا أقرب إلى الجمهوريين البرلمانيين.

وأخيراً تكرس الاتجاه الجمهوري البرلماني مع الجمهورية الثالثة بقوانينها الدستورية (سنة 1875) التي تحدد المؤسسات والسلطات التشريعية والتنفيذية، والتي ظلت سارية المفعول حتى سنة 1940. وبعد سنة 1946 وضع دستور جديد يؤسس الجمهورية الرابعة، أما في سنة 1958 فقد وضع دستور الجمهورية الخامسة التي لا تزال قائمة إلى اليوم في فرنسا مع التعديل الذي أُدخل على دستورها سنة 1962. ولم ينتصر النظام الجمهوري في فرنسا إلا بعد صراعات عنيفة استغرقت حوالى قرن من الزمن ومعاناة تجارب العنف الثوري والعنف الرجعي والديكتاتورية، التي كانت يسارية مرة ويمينية أخرى، تترافق مع ترميم للملكية وللإمبراطورية. يضاف إلى ذلك الصراع الدولي ما بين النظام الجديد الذي تمثل بالثورة الفرنسية والنظام القديم المتمثل بالأنظمة الملكية القائمة على الامتيازات الإقطاعية. وحتى بعد أن استتب النظام الجديد في أكثر البلدان الأوروبية استمر التناقض القديم ما بين البرجوازية والارستقراطية، أو بين الاتجاه الجمهوري والاتجاه الملكي، على الرغم من أنه ليس التناقض الأساسي، إذ برز التناقض الجديد ما بين البرجوازية والطبقة العاملة، أو بين اليمين واليسار، هذا التناقض الذي هيمن على الحياة السياسية طيلة معظم القرن العشرين ولا يزال يهمين حتى هذا اليوم، علماً بأن المفهوم التقليدي لليمين ولليسار قد تغير، خاصة وأن عدداً من الأحزاب التي كانت تعتبر نفسها يسارية قد وصلت إلى سدة الحكم ومارست نوعاً من السياسة التي تكاد لا تختلف عن سياسة الأحزاب اليمينية. ولكن هناك ما يسمى باليمين المتطرف واليسار المتطرف اللذين على اختلاف تطرفهما يدفعان موضوعياً إلى التقارب ما بين اليمين واليسار التقليديين اللذين يشكلان اتجاهاً وسطاً جديداً؛ وكل من اليمين

واليسار يتمسك بمبادئ الجمهورية الديموقراطية. وبعد أن احتفلت فرنسا سنة 1989 بالذكرى المئوية الثانية لثورة سنة 1789 يمكن القول إن مبادئ هذه الثورة لم تتكرس نهائياً بعد بالنسبة لكل القوى السياسية المتواجدة على الساحة الفرنسية، عداك عن رسوخها في أذهان المواطنين عامة. أما القوى السياسية الأساسية من اليمين إلى اليسار (أي مجموع 536 نائباً في الجمعية) فتتمسك قولاً وفعلاً بالديمقراطية السياسية على الرغم من اختلاف برامجها الاجتماعية. في حين أن أقلية من اليسار المتطرف واليمين المتطرف (لا تزيد عن 38 نائباً في الجمعية) تقول بالديموقراطية السياسية ولكنها تحمل عقائد توتاليتارية (كليانية) لا تتفق في الواقع مع الديموقراطية السياسية بصرف النظر عن مضمونها الاجتماعي.

وخير دليل على تمسك اليمين واليسار في فرنسا باستثناء المتطرفين من الجهتين، بالديموقراطية السياسية على الصورة التي يقررها دستور الجمهورية الخامسة مع تعديلات 1962، قدمته التجربة التي اجتازها النظام السياسي الفرنسي من سنة 1986 إلى 1988، وعرفت باسم "التعايش"، أو كوآبيتاسيون، ما بين رئيس الجمهورية من جهة ورئيس الحكومة مع وزرائه المنتمين إلى أكثرية معارضة لرئيس الجمهورية المنتخب من قبل الشعب بالاقتراع العام؛ وهو الذي يسمي رئيس الحكومة والوزراء، المسؤولين بدورهم أمام الجمعية الوطنية المنتخبة من الشعب انطلاقاً من الدوائر المحلية. وللحصول على ثقة الجمعية لا بد أن يكون رئيس الحكومة وأعضاء حكومته من الأكثرية البرلمانية. وبعد انتخابات 16 آذار/مارس 1986 تشكلت أكثرية برلمانية بقيادة جاك شيراك (اليميني) معارضة لرئيس الجمهورية فرانسوا ميتران (اليساري) والذي لن تنتهي مدته قبل 1988. وقد حاولت المعارضة أن تدفع رئيس الجمهورية إلى الاستقالة بحجة أن الشرعية الجديدة (الطازجة على حد تعبير شيراك) على أثر الانتخابات النيابية أقوى من الشرعية القديمة على أثر الانتخابات الرئاسية العائدة لسنة 1981.ولكن الدستور يعطي للرئيس كل الحق في أن يستمر في منصبه حتى نهاية مدته، وبإمكانه أن يعتبر أن شرعيته المستمدة

من انتخابات وطنية عامة ومباشرة أقوى من شرعية الأكثرية النيابية. أما من الناحية الدستورية فإنَّ كلاً من الشرعيتين لا يقل وزناً عن الأخرى.

لقد نجح التعايش بين ممثلي الشرعيتين في السلطة التنفيذية على الرغم من الحسابات التي كانت تؤدي إلى بعض التصريحات من رئيس الحكومة أو من رئيس الجمهورية للتذكير بصلاحيات هذا أو ذاك، وضرورة عدم تجاوز هذه الصلاحيات.

وجاء انتخاب فرانسوا ميتران إلى رئاسة الجمهورية مرة ثانية سنة 1988، ولسبع سنوات جديدة، دليلاً آخر على نجاح "التعايش" وعلى تقدير الفرنسيين لسياسة ميتران خلال فترة التعايش من 1986 إلى 1988.

وعلى الرغم من المآخذ والانتقادات التي قد توجه ضد النظام السياسي الحالي في فرنسا فكل الأطراف تُجمع على أن الديموقراطية السياسية تعمل بصورة جيدة وترضي أكثرية الفرنسيين من اليمين واليسار على السواء. ولم يصل النظام السياسي الفرنسي إلى ما هو عليه اليوم إلا بعد معاناة وصراعات بدأت مع ثورة سنة 1789 (وقبل ذلك) وكلفت الشعب الفرنسي الكثير من التضحيات.

وهذا جاك شيراك كرئيس جمهورية يعيش تجربته الثانية في "التعايش" ولكن هذه المرة من موقع رئيس الجمهورية. وهذه هي التجربة الثالثة في "التعايش" في فرنسا بعد الانتخابات التشريعية الأخيرة، يونيو/حزيران 1997 التي أعطت أكثرية نيابية لتحالف قوى اليسار، من اشتراكيين وشيوعيين وبيئيين خضر، بزعامة ليونيل جوسبين.

بريطانيا: مهد الديمقراطية الحديثة

- لمحة تاريخية: الديموقراطية الحديثة وليدة التحالف بين البرجوازية والنبلاء في مواجهة السلطة الملكية.
- أزمة الملكية المطلقة والثورة الليبرالية (1642-1649).
- نظام جديد لا ملكي ولا جمهوري (1653-1660).
- عودة الملكية والبرلمان معاً:

التحالف بين الملكية والبرلمان أساس الديموقراطية البرلمانية والملكية الدستورية.

- نظام الحزبين قائم على "الثقة المتبادلة" والتحالف ما بين الحزبين وداخل كل حزب.
- مرونة "التحالف الوزاري" والتحالف الحزبي تعزز الحوار الديموقرطي داخل الحزب وفي البلاد عامة.
- المعارضة في بريطانيا مؤسسة دستورية.
- التناوب على السلطة الحكومية بين الحزبين يضمن استمرار الديموقراطية ويطورها كما يدفع كلاً من الحزبين إلى تطوير برنامجه وأساليبه.

في الوقت الذي كانت فيه بلدان القارة الأوروبية تتخبط في ثورات وثورات مضادة على امتداد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وحتى القرن العشرين كانت إنكلترا تنعم بسلام اجتماعي تحسد عليه من جاراتها في أوروبا. وقد ينسى بعضهم أحياناً أن إنكلترا شهدت أكثر من ثورة وحرب أهلية في أوسط القرن السابع عشر في وقت كانت أنظمة المكلية المطلقة لا تزال هي السائدة بدون أدنى منازع في بلدان القارة الأوروبية.

ويجمع المؤرخون على اعتبار إنكلترا بمثابة مهد الديموقراطية الحديثة، وأن النظام السياسي البريطاني منذ أواخر القرن السابع عشر وعلى طول القرن الثامن عشر كان مصدر إشعاع وإلهام للعقول النيرة في أوروبا وأمريكا، لتلك العقول التي كانت تتطلع إلى تغيير الأنظمة الاجتماعية السائدة فيها والموروثة عن القرون الوسطى.

فكيف وصلت إنكلترا إلى ترسيخ هذا النموذج في التنظيم السياسي الذي راح ينتشر في كل أوروبا الغربية، إضافة إلى أمريكا، ويكاد اليوم يكتسح أوروبا الشرقية ومناطق أخرى واسعة على سطح الكوكب الأرضي؟

لقد سبق وأشرنا في الفصل الخاص بتجربة الكومونات في القرون الوسطى إلى ظاهرة صعود طبقة اجتماعية جديدة، إضافة إلى طبقتي النبلاء ورجال الدين، أطلق عليها "البرجوازية" نسبة الى "البورج" أي المدن التي يسكنها التجار والحرفيون بشكل أساسي. فمنذ النشأة الأولى لهذه المدن دخلت في صراع مع سلطة الأسياد الإقطاعيين من طبقة النبلاء، وقد حصل العديد من هذه

المدن على "امتيازات الحرية" بفضل دعم السلطة الملكية لها في صراعها ضد الأسياد الإقطاعيين. كان هذا هو الطابع العام الذي ميز ظاهرة "المدن الحرة" في القرون الوسطى الأوروبية، بما في ذلك إنكلترا، ولكن باستثناء فئة كبيرة من النبلاء في إنكلترا نفسها. هذه الفئة من النبلاء الذين وَجدوا أنفسهم في تحالف طبيعي مع فئة البرجوازية التجارية والمالية بحكم الدور الاقتصادي الذي كان يلعبه هؤلاء النبلاء في تربية الأغنام وتصدير الصوف، إلى حد أن أحد الباحثين اعتبر "أن الخروف هو الذي ولّد الديموقراطية الحديثة"[1].

وبكلام آخر، إن الديموقراطية الحديثة وُلدت نتيجة التحالف الاجتماعي بين المنتجين للثروة المادية من مختلف الطبقات (النبلاء والبرجوازية) في مواجهة السلطة الملكية المركزية، أي السلطة السياسية.

ففي حين كانت الملكية في فرنسا، مثلاً، تستفيد من تناقض البرجوازية والنبلاء لتقوية سلطتها المركزية، كانت البرجوازية الإنكليزية تمحض دعمها للنبلاء في صراعهم مع السلطة الملكية المركزية. وقد أحرز النبلاء الإنكليز في صراعهم مع السلطة الملكية على مكاسب هامة جداً منذ سنة 1215 مع التوقيع على "الوثقية الكبرى" التي بموجبها فرض النبلاء نوعاً من الرقابة على السلطة الملكية تمارسها لجنة تضم ممثلين عن طبقة النبلاء. هذه اللجنة التي فرضتها الوثيقة الكبرى كانت بمثابة نواة البرلمان البريطاني الحديث.

وقد عرفت كل البلدان الأوروبية في القرون الوسطى نوعاً من مجالس ملكية تضم ممثلي الطبقات الاجتماعية. وفي البداية لم يدخل في هذه المجالس إلا ممثلو طبقة النبلاء وطبقة كبار رجال الدين بهدف تقديم النصح والعون للملك في إدارة شؤون المملكة وخاصة في تنظيم الحروب وجباية الضرائب اللازمة لتغطية المصاريف المتزايدة للدولة المركزية.

ففي بريطانيا مثلاً حتى عام 1265 اقتصر المجلس الملكي على النبلاء من

---

(1) أنظر: Duverger, Maurice, *Institutions Politiques et droit constituionnel* t. 1, 15 éd., Puf, Paris, 1978, P. 46-47.

الأسياد الإقطاعيين ومن كبار رجال الدين. ونظراً لتزايد وزن البرجوازية الاقتصادية وحاجة الملك إلى المزيد من الضرائب تم توسيع المجلس ليشمل ممثلين عن أغنياء البرجوازية على الرغم من عدم انتمائهم إلى طبقة النبلاء. ومرة أخرى تم توسيع هذا التمثيل ليشمل صغار رجال الدين وقطاعاً أوسع من أغنياء البرجوازية، بحيث بلغ عدد أعضاء المجلس 400 نائب سنة 1295 في عهد إدوارد الأول. ولكن منذ عام 1330 ومع تشكيل مجالس محلية في كانتربوري ويورك لصغار رجال الدين انحصر المجلس الملكي، أو البرلمان، في تمثيل طبقتين اجتماعيتين فقط، النبلاء والبرجوازية. وبما أن اجتماعات ممثلي الطبقات ومداولاتهم كانت تتم بصورة مستقلة اتخذ البرلمان شكل غرفتين: واحدة للنبلاء، مجلس اللوردات، وأخرى للبرجوازيين، أو للكمونات (مجلس الكمونات أو مجلس العموم). وفي اجتماع مشترك للبرلمان يتحدث كل ناطق باسم الطبقة التي يمثلها.

وبعد أن كان دور ممثلي البرجوازية ثانوياً ولا يتجاوز حدود الموافقة على اقتراحات الملك واللوردات، صار دور مجلس الكمونات أساسياً في تقرير السياسة المالية والضرائبية للمملكة، وذلك منذ سنة 1407 في عهد هنري الرابع الذي وافق على أن تُدرس الاقتراحات المالية في مجلس العموم أولاً وبعد موافقة هذا المجلس عليها أن ترفعه إلى مجلس اللوردات للموافقة.

ولم يكتف مجلس العموم بتقرير السياسة المالية والضرائبية للمملكة بل راح يناقش السياسة الدينية وأسس النظام السياسي نفسه، ويطالب بحق الإشراف على السلطة الملكية وتقييدها بقوانين برلمانية. ونشب الصراع بين السلطة الملكية ومجلس العموم في عهد الملكة إليزابيث الأولى سنة 1552 عندما أرادت هذه الأخيرة أن تحصر صلاحيات المجلس بمجرد التصويت على الاقتراحات التي تعرض عليه. وكذلك في عهد جاك الأول سنة 1614 عندما أمر بسجن معارضي سياسته من أعضاء البرلمان. ورفع النواب وثيقة إلى الملك بتاريخ 18 ديسمبر 1621 تطالب بضمان حرية التعبير لأعضاء المجلس. ولم يتمكنوا من فرض قبول مطالبهم إلا سنة 1628 بالاتفاق مع مجلس اللوردات. وقد قبل شارل

الأول بمطالب النواب في ضمان الحريات الشخصية ومنع الاعتقالات التعسفية ومنع أية ضريبة لا يقرها البرلمان، ولكن على مضض. وفي سنة 1629 عاد ونكث الوثيقة عندما أمر باعتقال عدد من النواب الموقعين على الوثيقة، وامتنع عن دعوة البرلمان إلى الانعقاد خلال الفترة الممتدة من 1629 إلى 1640. وكانت انتفاضة إسكوتلاندا سنة 1638 هي التي أجبرته على دعوة البرلمان. وجاءت الانتخابات الجديدة بعدد كبير من النواب الذين طالبوا بوثيقة سنة 1628. وما كاد المجلس يفتتح دورته في 13 أبريل 1640 حتى صدر قرار حله في 5 مايو من السنة نفسها، وذلك على أثر الانتقادات الشديدة التي وجهها نواب المعارضة ضد السلطة الملكية المطلقة ومطالبتهم بضمان سيادة البرلمان.

واضطر شارل الأول إلى الدعوة لانتخابات جديدة في السنة نفسها في 3 نوفمبر 1640، والتي جاءت نتائجها بـ 294 عضواً من البرلمان السابق، بينهم أقطاب المعارضة الليبرالية مثل جون بيم Jhon Pym وهامبدين (Hampden). وتميز نشاط هذا المجلس في الأشهر الأولى بمحاكمات ضد مستشاري الملك واتخاذ تدابير مضادة للتدابير الملكية التي اتخذت في غياب البرلمان. ورفع مجلس العموم عريضة مطالب للملك سنة 1641 يطالبون فيها باتخاذ تدابير ضد الحزب "البابوي" ويطالبون بحق البرلمان في مراقبة المستشارين الملكيين والموظفين الرسميين والجيش، أي بإخضاع السلطة التنفيذية لسلطة البرلمان. ولكن شارل الأول رفض هذه المطالب بشدة، ورد عليها بمحاولة اعتقال خمسة نواب من زعماء المعارضة بينهم "بيم" نفسه. وأدّى هذا الأمر إلى انفجار الثورة في لندن واضطرار الملك إلى مغادرة العاصمة تاركاً إياها لخصمه "بيم" المدعوم من حرس المدينة والذي أطلق عليه لقب "ملك لندن".

قبل الحديث عن الثورة الإنكليزية التي أطاحت بالملكية، بعد حرب أهلية استمرت من 1642 إلى 1649، وأقامت نظاماً جديداً لا هو بالملكي ولا هو بالجمهوري ولا بالبرلماني، يجدر بنا أن نشير هنا إلى أن تاريخ البرلمان الإنكليزي حتى سنة 1640 لم يكن مجرد سلسلة صراعات ما بين النبلاء والبرجوازية من جهة والسلطة الملكية من جهة أخرى. فالتحالف الذي ولدت في

أحضانه الديموقراطية الحديثة كما تجسدت ولأول مرة في إنكلترا لم يقتصر على جمع النبلاء والبرجوازية في جبهة متضامنة ضد السلطة الملكية، بل اشتمل على تحالف حقيقي ما بين هذه الفئات الاجتماعية والسلطة الملكية نفسها من اجل إنقاذ المملكة ووحدتها ضد الحروب الخارجية، وخاصة حروب المئة سنة، الأولى والثانية على امتداد القرون الوسطى، وكذلك الحروب الداخلية فيما بين الأسياد الإقطاعيين أنفسهم.

وتجلى هذا التحالف بين الطبقات الاجتماعية النشيطة، مثل النبلاء المستثمرين والبرجوازية التجارية والمالية من جهة، والسلطة الملكية من جهة أخرى، في أكثر من ظرف تاريخي. وقد عبر عن هذا التحالف الملك إدوارد الأول الذي دعا إلى برلمان موسع سنة 1295، معروف تحت اسم "البرلمان النموذجي"، بقوله: "إن ما يمس جميع رعايانا يجب أن يوافق عليه جميع رعايانا"[(2)]. وشهد تاريخ البرلمان الإنكليزي مراحل حاسمة في توطيد سلطته وتعزيز صلاحياته في ظل سلالة تودور (Tudors) وخاصة هنري الثامن، وحاجة هؤلاء الماسة إلى دعم القوى الاجتماعية الحية والنشيطة في المملكة في الصراع ضد البابوية ومن أجل تكريس القوانين الخاصة بوراثة التاج لإبعاد أي ولي عهد كاثوليكي، وذلك على امتداد القرن السادس عشر.

ولم تتفاقم حدة الصراع بين البرلمان والسلطة الملكية إلا في مطلع القرن السابع عشر في ظل حكم جاك الأول الذي اشتهر في خصومته مع البرلمان بقوله: "لا أرضى أبداً أن تكون سلطتي موضع نقاش، على الرغم من استعدادي لأن أقدم دائماً أسباب تصرفاتي" (سنة 1609)[(3)]. وانفجر الصراع بين البرلمان وهذا الملك نفسه، جاك الأول، سنة 1621 حول مسألة زواج ابن الملك من أميرة إسبانية. إذ أن مجلس العموم ناقش هذه المسألة واتخذ قراراً

---

(2) أنظر: Monica Charlot, *Le Système Politique britannique*, Armand Colin, Pris, 1976, P.20.

(3) أنظر: Roland Max, *Histoire du Royanne-Uni*, Armand Colin, Paris, 1967, P. 152.

ضد هذا الزواج. أما الملك فقد اتخذ قراراً بحل المجلس وتمزيق محاضر مناقشاته، ولكنه في الوقت نفسه اضطر إلى إلغاء زواج ابنه من الأميرة الإسبانية.

وبلغت محاولات فرض سلطة ملكية مطلقة أشدها في عهد شارل الأول، ابن جاك الأول، وبصورة خاصة ما بين سنوات 1629 و1640. وهذه الفترة شهدت صعوداً في قوة البرجوازية الاقتصادية والاجتماعية مع ما رافقها من أفكار ليبرالية تدعو إلى تقييد السلطة الملكية وتحقيق سيادة البرلمان.

استغرقت الثورة والحرب الأهلية التي فجرتها فترة طويلة نسبياً من سنة 1642 إلى سنة 1649 وانتهت بإعدام الملك شارل الأول وبإلغاء الملكية وإلغاء مجلس اللوردات. أما مجلس العموم فلم يكن مصيره أفضل بكثير من مجلس اللوردات. فخلال فترة الحرب الأهلية تشكل "مجلس عام للجيش" من مفوضين سياسيين منتخبين من قيادات الفرق العسكرية. سنة 1647 شهدت دخول الجيش إلى لندن واحتلالها بهدف "حماية حرية البرلمان". وأعلن المجلس العام اقتراحاته بوضع دستور مكتوب للمملكة وتقييد السلطة الملكية وإلغاء مجلس اللوردات. كما رفع بعض المفوضين مطالب بحق الانتخاب العام وبالمساواة المدنية. ولكن "مجلس الضباط" الذي حل محل المجلس العام في نوفمبر 1648 قام بحملة تصفية بين أعضاء البرلمان ولم يُبق إلا على عدد قليل منهم (حوالى 60 عضواً من أصل 230 عضواً كانوا قد انتخبو سنة 1646)، خاضعين بصورة مباشرة لرقابة "المجلس". وفي سنة 1649 تم إعدام الملك شارل الأول وإلغاء مجلس اللوردات، وتشكيل حكومة مدنية تحت إشراف مباشر من مجلس الضباط، وإعلان نظام Commonwealth and Free State (لا هو بالملكي ولا هو بالجمهوري. وقد استمر الوضع على هذه الصورة إلى أن انفجر الخلاف بين المدنيين والعسكريين في 20 إبريل 1653 عندما قام كرومول بطرد النواب بالقوة العسكرية على الرغم من احتجاج رئيس مجلس الدولة Jhon Bradshane الذي رفض الاعتراف بشرعية حركة كرومول. ولقد فرض هذا الأخير تعيين نواب جدد ومجلس جديد انتهى إلى حل نفسه بنفسه في 12

ديسمبر 1653. وفي الوقت ذاته وافق كرومول على دستور مكتوب (هو الدستور الوحيد المكتوب في إنكلترا) تحت اسم Instrument of government، وقبل بلقب "اللورد الحامي" ولكنه رفض لقب "ملك" تحت ضغط الضباط، وقبل بتعيين خلف له، ابنه ريتشارد. وأعيد انتخاب البرلمان عدة مرات في فترة 1653-1659. ودبت الفوضى بعد استقالة ريتشارد في إبريل 1659، الأمر الذي دفع بمن تبقى من النواب في المجلسين السابقين، اللوردات والعموم، إلى المطالبة بعودة الملكية والاعتراف بحق شارل الثاني ابن شارل الأول في التاج. وهكذا دخل شارل الثاني إلى لندن، بصحبة أحد القادة العسكريين، ملكاً بعد 18 سنة من طرد والده، في 29 مايو 1660، واستعادت إنكلترا الملكية والبرلمان في آن معاً وأدركت حقيقة أن الملكية من دون البرلمان لا تستقيم وأن البرلمان من دون الملكية لا يستقيم.

إن تجربة الثورة والحرب الأهلية وفترة حكم كرومول، بكل ما رافقها، قدمت درساً عظيماً للطبقة السياسية وللتفكير السياسي في إنكلترا، ولا يزال هذا الدرس يشكل مصدر الهام للسياسيين البريطانيين إلى يومنا هذا. ومفاد هذا الدرس أن لا ديموقراطية برلمانية بدون تحالف البرلمان والملكية وأن لا ملكية دستورية من دون التحالف بين السلطتين التشريعية والتنفيذية.

لم يمنع هذا التحالف الذي تحقق بين البرلمان والملكية بروز صراعات جديدة بين السلطتين. ولكن هذه الصراعات غالباً ما كانت تحسم لصالح البرلمان ولصالح تعزيز سيادته واستقلاليته عن السلطة التنفيذية، بل وأكثر من ذلك وتناسباً مع تصاعد قوة البرجوازية ازدادت قوة البرلمان وصلاحياته، وخاصة مجلس العموم، إلى أن استأثر البرلمان بالسلطتين التشريعية والتنفيذية على السواء ولم يُبْقِ للمَلَكية إلّا منصباً تشريفياً وصورياً لا أكثر. فالسلطة التنفيذية في النظام السياسي البريطاني الحالي منبثقة عن مجلس العموم ومسؤولة أمام هذا المجلس، ولكن قبل الوصول إلى هذه الصورة التي استقر عليها النظام السياسي البريطاني اقتضى الأمر سلسلة من الصراعات التي لم تخل من العنف

أحياناً[*] دون أن تخرج كلياً عن حدود التحالف الذي ظل يجمع بين مختلف القوى الفاعلة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً.

وإذا كانت الوثيقة الكبرى (سنة 1215) هي نقطة الانطلاق نحو توازن السلطة ما بين الملك والبرلمان، فإن "إعلان الحقوق" الذي أُعتمد سنة 1689 يكرس انتصار الديموقراطية البرلمانية في بريطانيا في الوقت الذي يكرس فيه نوعاً جديداً من الملكية المقيدة أو الملكية الدستورية، ولكن هذه الديموقراطية التي انتصرت في بريطانيا في أواخر القرن السابع عشر لا تزال محصورة في ممثلي الطبقات الاجتماعية التي تملك الثروة، العقارية والمالية، أي النبلاء والبرجوازية الكبيرة. وبموجب "إعلان الحقوق" تأكد للبرلمان حق تعليق القوانين وتطبيقها وحق الإشراف على الضرائب وعلى الجيش، كما تأكدت حرية المداولة وحرية الإجراءات بالاستقلال عن أية سلطة غير سلطة مجلس العموم نفسه.

أما السلطة القضائية فقد تأكدت استقلاليتها عن السلطتين التنفيذية والتشريعية اعتباراً من سنة 1701 بموجب قانون يقضي بتعيين القضاة لمدى الحياة ويمنع أية سلطة من صرف أيّ منهم من دون موافقة غرفتي البرلمان، كما يمنع إحالة أي قاضٍ إلى التقاعد قبل سن الـ 75. ويحدد هذا القانون أجراً للقاضي يدفع من صندوق خاص مستقل عن الحكومة وعن البرلمان. كما أن القضاة يتمتعون بموجب هذا القانون بالحصانة نفسها التي يتمتع بها أعضاء البرلمان.

وجدير بالذكر أن الفترة الممتدة من سنة 1680 إلى 1715 عززت مكانة إنكلترا بين الدول الأوروبية ووضعتها في المرتبة الأولى على كل الأصعدة تقريباً. وبصورة خاصة، انتشرت الأفكار الليبرالية في أوساط المثقفين والفلاسفة في الدول الأوروبية الأخرى بفضل كتابات جون لوك ("بحث في الحكم المدني" الذي نشر سنة 1690). ومن التدابير الهامة التي اتخذت خلال هذه

(*) واقتضى الأمر ثورة ثانية سنة 1688 قبل اعتماد وثيقة "إعلان الحقوق" سنة 1689.

الفترة تدبير إلغاء الرقابة على المطبوعات سنة 1695، هذا التدبير الذي شجّع انتشار الصحف، فتأسست أول جريدة يومية في العالم سنة 1702 في لندن وإستمرت حتى سنة 1735، وهي جريدة Daily Courant.

ولكن حرية الصحافة هذه لم تمنع العديد من المحاكمات ضد الصحافيين بسبب انتقاداتهم الشديدة للحكومة وللبرلمان، خاصة وأن عديدين من أعضاء البرلمان كانوا عرضة لإغراءات الفساد والرشوة في الوقت الذي كان الانقسام السياسي بينهم لا يزال خاضعاً لاعتبارات تقليدية عشائرية إلى جانب بداية تبلور الانقسام بين محافظين وليبراليين على خلفية الانقسام السابق ما بين ملكيين تحت اسم Tories ومعارضين للملك تحت اسم Whigs.

أما حرية الاجتماعات فظلت مقيدة بقانون سنة 1714 الذي يخول أي قاضٍ بتفريق أي تجمع يزيد على 12 شخصاً إذا ما بدا له أن هذا التجمع قد يشكل خطراً على النظام العام.

ولم يجر تعديل هذا القانون إلّا سنة 1795 حيث يقتضي القانون الجديد توافر شروط مسبقة معينة لأي اجتماع يزيد على خمسين شخصاً. وبموجب قانون يعود إلى عام 1799 والتعديل المدخل عليه سنة 1800 ظلت الجمعيات العمالية ممنوعة على اختلاف أشكالها.

لقد ظهرت الأحزاب البرلمانية لأول مرة على صورة "جمعية الدفاع عن إعلان الحقوق" سنة 1769. وعن هذه الجمعية انشقت "جمعية الإعلام الدستوري". وانطلقت "حركة يوركشير" سنة 1779 مطالبة بانصاف المقاطعات في التمثيل البرلماني وتخفيض الضرائب. واشتهر زعيم هذه الحركة أدموند يورك بأفكاره الليبرالية وبتأييده للحركة الاستقلالية في أمريكا. كما أن ردة فعل هذا الأخير على أحداث الثورة الفرنسية (1789) في كتابه "أفكار حول الثورة الفرنسية" الذي نشره سنة 1790، والذي صدر منه 11 طبعة خلال سنة واحدة وبيع منه 30 ألف نسخة قبل عام 1797، كانت بمثابة ناقوس الخطر الذي تسلحت به الليبرالية الإنكليزية ضد الثورة الفرنسية، وتسلحت به في كل أوروبا القوى المعادية للثورة الفرنسية. لكن ذلك لم يمنع من انتشار مبادئ الثورة

الفرنسية في إنكلترا نفسها وتأثير هذه المبادئ على مسيرة الديموقراطية في البلد الذي شهد ولادة الديموقراطية الحديثة.

وقد تميزت الديموقراطية البريطانية منذ وقت مبكر بنظام الحزبين، هذا النظام الذي كرس تقليد المناوبة في السلطة الحكومية بين حزبين لا أكثر واستبعاد أي دور يذكر لأي حزب ثالث إلا إذا تمكن من إزاحة أحد الحزبين واحتلال مكانته. منذ السبعينيات من القرن الثامن عشر ومع انتقال السلطة الحكومية من "الويغز" إلى "التوريز" وبدون المساس بأسس النظام السياسي القائم تكرّس تقليد التحالف ما بين الحزبين من أجل حماية النظام السياسي القائم على الديموقراطية البرلمانية والملكية الدستورية.

ولكن هذه الديموقراطية ظلت بعيدة عن أن تعطي حق الانتخاب العام لكل الناس البالغين، رجالاً ونساءً. واقتضى الأمر عدداً من الإصلاحات على قانون الانتخاب وعلى طبيعة العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية: إصلاحات سنة 1828 التي اعترفت بحق المساواة للمنشقين عن الكنيسة البروتستانتية، وسنة 1829 صوّت البرلمان على قانون يمنح الحرية المدنية للكاثوليك ويجيز لهم الدخول إلى الوظائف العامة باستثناء الوظائف العليا للدولة.

ثم كان إصلاح سنة 1832 الذي وسع القاعدة الانتخابية إلى حد مضاعفة عدد الناخبين وأعاد توزيع المقاعد البرلمانية بشكل أكثر إنصافاً للمناطق التي لم تكن ممثلة تمثيلاً متناسباً مع وزنها الاقتصادي والاجتماعي. ولكن عدد الناخبين بالنسبة إلى عدد السكان البالغين لم يتجاوز بعد 7 بالمئة.

أما إصلاح سنة 1867 فقد أضاف حوالى مليون ناخب جديد تحت ضغط القوى الليبرالية ورفع نسبة الناخبين إلى 16 بالمئة من مجموع السكان البالغين. كل هذا والانتخاب لا يزال غير سري ذلك لأن الاقتراع السري، حسب رأي أحد زعماء المحافظين، بالمرستون[4]، "يتعارض مع طبيعة الإنسان الإنكليزي

---

(4) أنظر: Monica Charlot، المرجع السابق، ص 29.

التي تتميز بالنزاهة والصراحة". ولم يطبق مبدأ سرية الاقتراع إلا اعتباراً من سنة 1872.

وبعد ذلك جاءت إصلاحات سنة 1884-1885 بمبادرة الليبراليين لتزيد في نسبة الناخبين حتى 28 بالمئة من مجموع البالغين. طبعاً لا يزال القانون الانتخابي يستثني النساء من حق الانتخاب، أما إصلاح سنة 1918 على إثر الحرب العالمية الأولى فقد زاد نسبة الناخبين إلى 74 بالمئة من مجموع البالغين. وفي سنة 1928 أعطيت المرأة حق الانتخاب بعد نضالات عديدة خاضتها الحركة النسائية الإنكليزية، ولكنها لم تحصل بعد على المساواة التامة مع الرجل. واحتاج الأمر إلى إصلاحين آخرين سنة 1948 وسنة 1969 حتى شمل حق الانتخاب نسبة مئة بالمئة من مجموع السكان البالغين من دون استثناء. أما الإصلاح الأخير (سنة 1969) فقد خفض سن الانتخاب من 21 سنة إلى 18 سنة، الأمر الذي أضاف 3 ملايين ناخب جديد من الشباب والشابات الذين شاركوا في انتخابات 1970. وما كان لهذه الإصلاحات أن تتراكم بعضها فوق بعض لولا تقليد التحالف بين الحزبين الحكوميين اللذين يتواليان على الحكم بصورة شبه دورية. وإذا ما كان أحد الحزبين ضد إصلاح ما وهو في المعارضة فلا يتراجع عن هذا الإصلاح عندما يعود إلى السلطة[*]، وكذلك الحزب الآخر. وقد استمر هذا النوع من التحالف الضمني حتى بين حزب المحافظين وحزب العمال بعد أن أزاح هذا الأخير حزب الأحرار عن مرتبته كحزب حكومي، وذلك على الرغم من التعارض بين إيديولوجيا وبرنامج كل من الحزبين، المحافظ والعمالي. وقد عبر عن هذا الامر زعيم حزب الأحرار في حينه، في أواخر القرن التاسع عشر عندما قال إن أساس الحكم في بريطانيا هو "الثقة المتبادلة بين الحزبين"[5]. ومع وصول حزب العمال إلى

(*) باستثناء بعض التأميمات التي تراجع عنها حزب المحافظين سنة 1953 وسنة 1954، ومع عودة الحزب العمالي إلى السلطة سنة 1970 الذي أعاد تأميم صناعة التعدين فقط.

(5) أنظر:

Mabileau, A. et Merle M., *Les Partis Politiques en Grande-Bretagne*, Puf, Paris, 1979, P. 115.

درجة من القوة البرلمانية جعلت منه حزباً حكومياً صرح على لسان زعيمه (Arlee) بالالتزام "بحماية البنية الأساسية لنظام الحكم القائم في بريطانيا"[6].

وجدير بالذكر أن كلاً من الحزبين الحكوميين في بريطانيا يشتمل على اتجاهين على الأقل في داخله ويتجاذبان زمام توجيه سياسة الحزب دون الخروج عن الالتزام الحزبي إلا في حال الاختلاف التام والاقتراب من الحزب الآخر. فالأبواب ليست موصدة بين الاتجاهات الحزبية المختلفة كما أنها مفتوحة للانتقال من حزب إلى آخر. فهذا تشرشل يغادر حزب الأحرار ليتزعم حزب المحافظين (سنة 1940)، على سبيل المثال لا الحصر.

وعندما يصل أحد الحزبين إلى السلطة الحكومية يختار زعيم الحزب أعضاء حكومته من مختلف الاتجاهات التي يشتمل عليها حزبه للإبقاء على وحدة توازن الحزب، وفي الوقت نفسه هناك تقليد سائد ومعروف باسم "التضامن الوزاري". وبموجب التضامن الوزاري هذا يلتزم جميع أعضاء الحكومة بالبرنامج الحكومي الذي انتصر على أساسه الحزب في الانتخابات النيابية التي أعطته أكثرية برلمانية. ولكن هذا التحالف الوزاري لا يمنع الوزراء من حرية المناقشة والإدلاء بآرائهم الشخصية حتى ولو كانت مغايرة لرأي رئيس الحكومة، أي رئيس الحزب. وهذا ما يحدث بصورة خاصة عند مناقشة قضايا هامة تتعلق بإحدى المسائل الكبرى. في هذ الحالة يرفع رئيس الحكومة "التضامن الوزاري" ويعطي الحرية التامة لوزرائه كي يساهموا في المناقشات العامة التي تشهدها البلاد، كما حصل سنة 1932 عند مناقشة التعرفة الجمركية الحمائية، وسنة 1975 خلال الاستفتاء حول مسألة دخول بريطانيا في السوق الأوروبية المشتركة.

وفي الواقع إن رفع التضامن الوزاري أو رفع التضامن الحزبي في هذه الحالة من شأنه أن يعزز الديموقراطية والحوار الديموقراطي حول مسألة مصيرية تهم البلاد ككل، وبالتالي تجعل مسؤولية اتخاذ القرار مسؤولية تاريخية ملقاة

(6) المصدر نفسه، ص 116.

على عاتق جميع المواطنين بدون استثناء. ونلاحظ هنا أن التضامن الوزاري ورفع التضامن الحزبي يأتيان أيضاً لتعزيز الديموقراطية نفسها باسم تضامن أرقى ألا وهو التضامن الوطني فيما بين كل الأحزاب وكل الاتجاهات السياسية عبر الحوار الحر والمناقشة الحرة للمسائل المصيرية قبل اتخاذ أي قرار بالتصويت في البرلمان أو بالاستفتاء الشعبي.

ولا بد من الإشارة أيضاً إلى أن الديموقراطية البريطانية هي النظام الديموقراطي الوحيد في العالم حتى يومنا هذا، حسب رأي روبير داهل[7]، من بين 150 دولة في الأمم المتحدة، الذي يعطي لزعيم المعارضة صفة دستورية رسمية.

وبموجب قانون سنة 1937 يتقاضى زعيم المعارضة أجراً على منصبه كزعيم للمعارضة ومن واجبه استجواب رئيس الحكومة مرتين في الأسبوع في جلسة برلمانية خاصة، إلى جانب دوره كزعيم الحزب المعارض وما يقتضيه هذا الدور في التقليد البريطاني من تشكيل "حكومة الظل" المعارضة والجاهزة في أية لحظة لاستلام السلطة الحكومية في حال نجاح الحزب المعارض في الانتخابات أو سقوط الحكومة لسبب آخر.

وتدل التجربة أن نظام الحزبين السائد في بريطانيا يعمل بصورة جيدة منذ أواخر القرن الثامن عشر، وبصورة شبه دائمة منذ أواخر القرن التاسع عشر. فمن سنة 1868 إلى سنة 1874 كانت السلطة الحكومية في أيدي الليبراليين، ثم انتقلت إلى المحافظين من سنة 1874 إلى سنة 1880، وبعد ذلك إلى الليبراليين من سنة 1880 إلى سنة 1886، ومرة أخرى إلى المحافظين من سنة 1887 إلى سنة 1906.

ومع بروز حزب العمال كقوة برلمانية ثالثة تضاهي قوة حزب الأحرار كاد يختل نظام الحزبين ما بين سنة 1922 وسنة 1935. ولكن خلال هذه الفترة نفسها كانت أسهم حزب الأحرار في تراجع بينما أسهم حزب العمال في ارتفاع

---

(7) أنظر: Monica Charlot.

حتى احتل المكانة السابقة التي كان يشغلها حزب الأحرار في التناوب على السلطة الحكومية مع حزب المحافظين.

وقد ظن عدد من المراقبين أن حزب المحافظين صار الحزب الحكومي بلا منازع على أثر نجاحه في الانتخابات للمرة الثالثة على التوالي سنة 1959، ولكن الحزب العمالي استطاع أن يغير من برنامجه وأساليبه وأن يكسب انتخابات سنة 1964. وهكذا دواليك عاد حزب المحافظين إلى السلطة سنة 1970 ومن بعده عاد حزب العمال إلى السلطة سنة 1974. ومرة أخرى يعود حزب المحافظين إلى الحكم سنة 1979...

وإن دل هذا التناوب بين الحزبين على السلطة الحكومية على شيء فهو يدل على مدى ارتباط كل منهما بنظام الحزبين السائد والتضامن فيما بينهما من أجل حماية الإنجازات والمكاسب التي تتحقق خلال فترة حكم هذا الحزب أو ذاك، وبصورة خاصة من أجل حماية أسس النظام السياسي القائم في بريطانيا. أما عن المعارضة الدستورية أو كما يسميها Sir Ivor Jennings "معارضة صاحب الجلالة" فإنها بالفعل "أعظم مساهمة في فن الحكم في القرن العشرين"[8].

(8) المصدر نفسه.

تجربة الديموقراطية الأميركية

- مقدمة
- "إعلان الاستقلال" (4 يوليو/تموز 1776).
- الاتحاد بين الولايات تجسيد لتضامنها فيما بينها واحترام سيادة كل ولاية في شؤونها الداخلية.
- الاختلاف بين الحزبين الرئيسيين حول درجة قوة الاتحاد وليس حول المبدأ.
- الحرب الأهلية (1861-1865) تكرس انتصار الاتحاد بصورة نهائية.
- المحكمة العليا تلعب دور الحَكَم في التوازن بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية.
- مرونة النص الدستوري الأميركي تتيح أكثر من تفسير.
- دور السلطة الرابعة (الصحافة ووسائل الإعلام عامة) في النظام الأميركي.

إن ما يسمى "بالثورة الأميركية" عند الحديث عن الحرب التي دارت بين المستعمرين الإنكليز في القارة الأميركية من جهة وقوات صاحب الجلالة البريطاني من جهة أخرى في سنوات 1776-1783 قبل توقيع الاتفاق بين الطرفين المتحاربين، والذي بموجبه يعترف صاحب الجلالة باستقلال الولايات المتحدة الأميركية، ليست في الواقع ثورة اجتماعية ولا هي حرب تحرير بقدر ما هي حرب انفصال واستقلال عن الوطن الأم، وفي الوقت نفسه حرب استعمار للقارة الأميركية على حساب السكان الأصليين، الهنود الأميركيين.

لكن بالرغم من الطابع العنصري الذي سيميّز السياسة الأميركية الرسمية والمجتمع الأميركي عامة، وبصورة خاصة تلك الفئة التي يرمز إليها بالحروف W A S P (بما تعنيه الأبيض الأنكلو-ساكسوني البروتستانتي) تجاه الهنود الأميركيين وتجاه السود والأقليات الأخرى الناطقة بغير الإنكليزية، وعلى طول القرون الثلاثة منذ "إعلان الاستقلال" في 4 يوليو/تموز 1776 إلى يومنا هذا، فإن النظام السياسي الأميركي يقدم مساهمة لا يستهان بها في تعزيز الديموقراطية الحديثة بدءاً من تأثير "الثوار" الأميركيين وأفكارهم الليبرالية على الثورة الفرنسية (سنة 1789) إلى الدور الحالي الذي تلعبه الولايات المتحدة الأميركية في تشجيع التغييرات الديموقراطية الجارية اليوم في أوروبا الشرقية، وفي روسيا، وبصرف النظر عن دعمها لأنظمة ديكتاتورية في أمريكا اللاتينية، مثلاً، أو لأنظمة لا تمت إلى الديموقراطية بصلة في العديد من مناطق أخرى في العالم.

ليس من الصعب أن نفهم هذا التناقض ما بين قوة المثال الذي يقدمه بلدٌ من البلدان والسياسة الخارجية لهذا البلد نفسه. فهذه بريطانيا وقد انتصرت فيها الثورة الليبرالية في أواخر القرن السابع عشر وصار البرلمان البريطاني يتمتع بسلطة مستقلة عن السلطة الملكية وأكثر من ذلك يمارس رقابته على السلطة التنفيذية ويقيدها بقوانينه، في حين أن سياستها تجاه المستعمرات، بما في ذلك المستعمرات الأميركية حيث المستعمرون المعنيون ينتمون عرقاً وثقافةً إلى بريطانيا نفسها، كانت تتميز هذه السياسة بتطبيق نوع من السلطة المطلقة على المستعمرات دون إشراك سكان هذه المستعمرات في أي تمثيل بريطاني.

وهذ المسألة بالذات هي التي أثارت غضب المستعمرين الإنكليز في المستعمرات الأميركية الثلاث عشرة عندما راحت الإدارة البريطانية، بما في ذلك البرلمان، تفرض ضرائب على المستعمرات دون استشارة المستعمرين أنفسهم أو هيئاتهم المحلية المنتخبة، مثل قوانين الطوابع (Stamp Act) التي اعتمدها البرلمان البريطاني سنة 1765. وقبل هذا التاريخ كانت الإدارة البريطانية تكتفي بالضرائب الجمركية على المستعمرات. ولم يغير في هذه السياسة شيئاً احتجاجُ بعض الليبراليين في إنكلترا، مثل إدموند بورك، ومطالبتهم بتمثيل سكان المستعمرات في البرلمان البريطاني.

أما سكان المستعمرات، وخاصة الفئات المثقفة منهم، فلم يكونوا بعيدين عن تأثير الأفكار الليبرالية المزدهرة والمنتشرة في إنكلترا خلال القرن الثامن عشر، وتحديداً أفكار جون لوك حول الحكم المدني. وكان من حسن حظ سكان المستعمرات الأميركية أن مجتمعهم الجديد لم يعرف أية تقاليد مَلَكية أو أرستقراطية عريقة غير التقاليد الإنكليزية التي أضعفت تأثيرها الأفكار الليبرالية نفسها وبصورة أقوى في ما وراء الأطلسي.

وقد انتصر الشكل الدستوري في المستعمرات الإنكليزية منذ بداية الحركة السياسية من أجل الاستقلال. ومنذ البداية كان التحالف بين ممثلي المستعمرات الثلاث عشرة شرطاً أساسياً وعاملاً حاسماً في تحقيق النصر في حرب الاستقلال. إلى جانب هذا التضامن "الوطني" تكرس مبدأ آخر أساسي أيضاً،

هو مبدأ احترام السيادة التامة والحرية التامة لكل من المستعمرات الثلاث عشرة. فالتاريخ الدستوري للولايات المتحدة الأميركية محكوم منذ البداية بهذه العلاقة ما بين عنصري التضامن الاتحادي، أو "الوطني" بمعنى الوطن الأميركي، من جهة واحترام سيادة كل ولاية من الولايات الداخلة في الاتحاد الفيديرالي. وإلى يومنا هذا يتمثل هذا التوازن ما بين السلطة الاتحادية من جهة وسلطة الولايات من جهة أخرى في التوازن على صعيد العلاقة ما بين رئيس الولايات المتحدة باعتباره يمثل السلطة الاتحادية التنفيذية من جهة والكونغرس باعتباره يمثل الولايات ويتمتع بالسلطة التشريعية، من جهة أخرى.

أما السلطة الثالثة، القضائية، والمتمثلة في المحكمة الاتحادية العليا، فقد لعبت ولا تزال تلعب دور الحَكَم ما بين السلطتين، التنفيذية والتشريعية. وغالباً ما كانت المحكمة العليا تغلِّب الاتجاه الديموقراطي ضد السلطة الاتحادية المركزية قبل الحرب الانفصالية (سنة 1861-1865). ولكن بعد هذه الحرب خرج الاتحاد منتصراً وبقوة فصارت المحكمة العليا سلاحاً إضافياً في أيدي الاتحاديين والسلطة الاتحادية التنفيذية، ولصالح الحريات العامة والشخصية في الولايات نفسها، وبصورة خاصة لصالح الشركات الاتحادية ذات المصالح عبر الولايات وفي أكثر من ولاية، الأمر الذي يحرر هذه الشركات من السلطة المحلية في الولاية.

وقد شهد هذا التوازن فيما بين السلطات الثلاث منعطفاً آخر حاسماً وذلك في عهد رئاسة فرنكلين روزفلت عندما انقلب موقف المحكمة العليا (سنة 1936) من الدفاع المطلق عن حرية الشركات الكبيرة والاحتكارات إلى موقف معتدل من أجل حماية الشركات الصغيرة ومساعدة الولايات في تطبيق برامج اجتماعية وتوفير الخدمات للطبقات الاجتماعية الفقيرة والمعدمة.

ولكن هذا الأمر لم يكف لحل المشكلات الحادة التي يعاني منها النظام الأمريكي والمجتمع الأمريكي، مثل مشكلة العنصرية والأقليات الأخرى. وقد ظلت الديموقراطية الأمريكية مشروطة بالثروة وبالمُلْكية حتى سنة 1975 عندما رُفع آخر شرط، أو قيد مادي، على حق الانتخاب. كما أن حق الانتخاب

للسكان السود ظل حبراً على ورق منذ اعتماد التعديل الخامس عشر على الدستور (سنة 1870) حتى صدور قانون سنة 1965 الانتخابي. ولم يمنح حق الانتخاب للنساء إلا سنة 1920 بموجب التعديل الدستوري رقم 19. وأخيراً خفضت السن الانتخابية إلى 18 سنة بموجب التعديل رقم 26 سنة 1971. ولم يشمل حق الانتخاب الأقليات الناطقة بغير الإنكليزية إلا اعتباراً من سنة 1977.

لم تخل هذ المسيرة الطويلة من صعوبات وصدامات بين مختلف القوى الاجتماعية والسياسية ومجموعات الضغط. وأعنف هذه الصدمات كانت الحرب الانفصالية (1861-1865) والاضطرابات العنصرية في سنوات 1964-1968، وحركات الشباب ضد الحرب الفيتنامية. لننظر ولو بشيء من السرعة إلى هذه المسيرة التي كرست النظام السياسي في الولايات المتحدة الأميركية على الصورة التي هو عليها الآن.

بدأت تحركات ممثلي المستعمرات الإنكليزية في أميركا سنة 1774 كردة فعل ضد القوانين التي اتخذتها الحكومة البريطانية آنذاك والمعروفة من الأميركيين باسم "القوانين غير المقبولة". واتخذت الحركة الأولى شكل لجان مراسلة من أجل تنظيم المقاومة ضد هذه القوانين. وقرر ممثلو الهيئات المحلية في المستعمرات الثلاث عشرة إيفاد مندوبين عن كل مستعمرة لعقد اجتماع مشترك. ومنذ البداية لعبت ولاية فرجينيا دوراً نشيطاً في التحضير لهذا الاجتماع وانتدبت سبعة أشخاص، بينهم جورج واشنطن، لتمثيلها في الاجتماع القاري التي عقد في سبتمبر/أيلول 1774. وتميز هذا الاجتماع بكونه وضع نظاماً داخلياً لجلساته، وبموجب هذا النظام تكرست قواعد قانونية تعطي لكل ولاية صوتاً واحداً وتنظم المناقشات بشكل يتيح لكل مندوب أن يبدي رأيه بصورة منظمة، ويسمح بتأجيل التصويت لمزيد المناقشة إذا ما طلبت ذلك إحدى الولايات، وأنهى المؤتمر القاري الأول (الكونغرس) أعماله في 26 أكتوبر 1774 متخذاً القرار بالدعوة لعقد اجتماع لاحق في فيلاديلفيا في 10 مايو/أيار 1775.

وعقد الاجتماع الثاني المعروف باسم الكونغرس الثاني في الموعد المحدد وأعلن أنّ جلساته متواصلة، فاتخذ العديد من القرارات الهادفة إلى تنظيم الجيش وتعيين واشنطن قائداً له، وتنظيم إدارة للبريد وهيئة تنفيذية لشؤون الخزينة والمحاسبة العامة، ولجنة لوضع إعلان الاستقلال. ومن أهم التدابير التي اتخذها هذا الكونغرس بالنسبة لموضوعنا اعتماد إعلان الاستقلال ونشره في 4 يوليو/تموز سنة 1776 التاريخ الذي تكرس بمثابة العيد الوطني للولايات المتحدة الأميركية.

يتميز إعلان الاستقلال بالتأكيد على فكرة المساواة والحق في الحياة والحق في الحرية وفي البحث عن السعادة لبني الإنسان، إلى جانب التأكيد على أن الغاية الأولى والأخيرة لكل حكومة هي في ضمان هذه الحقوق، وأن من حق الشعب أن يغير الحكومة بالشكل الذي يراه أكثر تناسباً مع أمنه وسعادته[1].

أما بشأن الولايات نفسها فيؤكد "الإعلان" على حرية وسيادة كل ولاية باعتبارها دولة مستقلة تتمتع بكل الحقوق التي تتمتع بها الدول المستقلةالأخرى[2]. ويشار هنا إلى أن كلمة State بالإنكليزية تعني دولة أكثر مما تعني ولاية، وسوف نميز ما بين الدولة الاتحادية والدول الداخلة في الاتحاد بتسمية هذه الأخيرة ولايات دون أن ننسى أنها بالنسبة للأميركيين تعني دولاً متحدة United-States.

واعتمد الكونغرس الثاني نصاً آخر في 15 نوفمبر 1777 معروفاً تحت اسم "بنود الاتحاد". يؤكد هذا النص (في البند الثاني) على "سيادة وحرية واستقلال" كل ولاية. ويحصرصلاحيات الهيئة الاتحادية في مجلس يضم ممثلي الولايات ويتمتع بالسلطة التشريعية في مجالات الحرب والسلم والسياسة

---

(1) أنظر: Marie-France Toinet, *Le Système Politique des Etats-Unis*, Puf, Paris, 2 ed., 1990, P. 47.

(2) المصدر نفسه.

الخارجية والجيش وعقد الاتفاقات الدولية وصك العملة، ويتخذ قراراته بالإجماع أو بأكثرية 9 أصوات (ولايات) من أصل 13.

وجدير بالذكر أن إحدى الولايات (ماريلاند) لم توافق على شروط الاتحاد إلا في الأول من مارس 1781 بعد الاتفاق حول مسألة الأراضي البكر. ذلك أن ولاية ماريلاند اشترطت أن تكون الأراضي البكر ملكاً للاتحاد ككل وليس لكل ولاية بمفردها وحسب حدودها، فولاية ماريلاند محصورة بين ولاية فرجينيا والشاطئ.

وبادرت ولاية نيويورك بالتنازل عن أراضيها البكر للاتحاد سنة 1781، الأمر الذي شجع ماريلاند على قبول شروط الاتحاد. وصدر بعد ذلك عدد من القوانين سنة 1784 و 1785 و 1787 لتنظيم مسألة الأراضي البكر.

إذن، منذ ولادة الاتحاد الأميركي بين الولايات تكرس نوع من تضافر بين الولايات المختلفة من أجل إنقاذ الاتحاد فيما بينها باعتباره الضمانة الوحيدة لاستقلال الولايات مجتمعة تجاه أية دولة أخرى، وفي الوقت نفسه من دون التضحية بسيادة أية ولاية ضمن دائرة شؤونها الداخلية.

ولم يتضمن نص الاتحاد أي بند حول حق الولايات في الانفصال عن الاتحاد. وظلت هذه المسألة موضع جدل بين أنصار الاتحاد القوي وخصومهم الذين يفضلون اتحاداً ضعيفاً يترك الباب مفتوحاً للانفصال حتى قامت الحرب الانفصالية وانتهت بانتصار الاتحاديين وتكريس الاتحاد بصورة نهائية[3].

وهكذا فإن درجة قوة الاتحاد بالنسبة للولايات ذات السيادة الداخلية كانت المشكلة السياسية الأساسية التي تمحور حولها اتجاهان سياسيان، وبالتالي حزبان رئيسيان على طول الولايات المتحدة وعرضها. وإذا كانت تسمية "جمهوري" و"ديموقراطي" لا تدل حالياً على أية فوارق أساسية بين الحزبين، إذ إن كليهما جمهوري بالمعنى الاتحادي، وكل واحد منهما يتأرجح بين الاتجاه المحافظ والاتجاه الليبرالي، فإنها في الأصل تشير إلى الاتجاه

(3) المصدر نفسه، ص 82.

الاتحادي بالنسبة للجمهوري، والى الاتجاه "الانفصالي" بالنسبة للديموقراطي. مع العلم بأن الحزب الديموقراطي كان هو الأقوى قبل الحرب الانفصالية؛ فالمشكلة الأساسية التي دارت حولها الحرب، مشكلة العبودية إلى جانب المحافظة على الاتحاد، قد شقت الحزب الديموقراطي نفسه بصورة أفقية ما بين الولايات الشمالية المؤيدة للاتحاد والولايات الجنوبية الانفصالية. وأدى هذا الانشقاق في الحزب الديموقراطي إلى نجاح ممثل الحزب الجمهوري، أبراهام لينكولن، في انتخابات سنة 1860، على الرغم من أنه حصل على عدد من الأصوات (مليون و 800 ألف) أقل من مجموع أصوات مرشحي الحزب الديموقراطي (2 مليون و200 ألف)[4]. وأعطت ظروف الحرب الأهلية (1861-1865) صلاحيات استثنائية للرئيس لينكولن وتراجعت المحكمة العليا عن حماية العديد من الحريات الشخصية والعامة تحت ضغط "ضرورات" الحرب. وفي الوقت نفسه اتخذ الكونغرس قوانين إلغاء العبودية في الولايات كافة بما في ذلك الولايات الجنوبية المتمردة على الاتحاد (سنة 1862)، واعتمد التعديل الدستوري رقم 13 القاضي بإلغاء العبودية سنة 1865 في عهد لينكولن. وما أن انتهت الحرب في 9 أبريل 1865 بانتصار الاتحاديين حتى تم اغتيال أبراهام لينكولن على يد أحد الانفصاليين المتعصبين في 14 أبريل من السنة نفسها.

بعد نهاية الحرب الانفصالية واغتيال لينكولن طغى الاتجاه الراديكالي المتشدد في الحزب الجمهوري على الكونغرس واتخذ المزيد من التدابير لتعزيز الاتحاد وتقوية صلاحيات الدولة الاتحادية في التدخل في شؤون الولايات من أجل حماية حقوق الأفراد باعتبارهم مواطني الاتحاد بالدرجة الأولى. وفي هذه الأثناء (سنة 1866) اعتمد الكونغرس التعديل رقم 14 الشهير الذي يمنح الجنسية الاتحادية لكل مولود في الولايات ولكل من يتمتع بجنسية أية ولاية،

---

(4) أنظر بهذا الصدد: André Tunc, *Les Etats-Unis, Librairie générale de droit et de jurisprudence,* Paris, 1973, PP 35-42.

كما يمنع الولايات من اتخاذ أي قانون يحد من الحرية الشخصية لمواطني الاتحاد أو يحد من حق الملكية ويفرض على الولايات توفير الحماية القانونية المتساوية لجميع المواطنين[5].

أما التعديل رقم 15 فيعطي من حيث المبدأ حق الانتخاب للسود ولكن بصيغة سلبية إذ ينص على أنه لا يجوز حرمان أي مواطن من حق الانتخاب بسبب العرق أو اللون أو الانتماء السابق لفئة العبيد (سنة 1869).

وفي هذه الفترة، فترة ما بعد الحرب الانفصالية تعزز أيضاً دور المحكمة العليا بما في ذلك تجاه الكونغرس والسلطة التنفيذية على السواء. وقد اصدرت هذه المحكمة عشرة قرارات، ما بين عام 1864 و1873، تعلن فيها عن عدم دستورية قوانين اتحادية، في حين أنها لم تصدر إلا قرارين من هذا النوع خلال كل الفترة الممتدة من سنة 1789 إلى سنة 1864[6]. ويشار هنا إلى أن دور المحكمة العليا قد تجاوز المجال القضائي واتخذت قراراتها طابعاً سياسياً أكثر منه قضائياً. وخاصة بعد عودة أكثرية من الحزب الديموقراطي إلى الكونغرس وحصول مرشح هذا الحزب على أكثرية من الأصوات ومجيء مرشح الحزب الجمهوري إلى الرئاسة بقرار قضائي تحت شرط اعتماد سياسة مقبولة من الجميع. وهكذا استمرت المحكمة العليا في تعزيز دورها السياسي وعملت على إبطال التعديل رقم 14 تجاه حقوق المواطنين السود وشجعت الفصل العنصري الذي انتهجته الولايات الجنوبية تحت شعار "فصل ولكن مساواة". واتخذت المحكمة العليا قرارات (سنة 1896) تسمح للولايات بتطبيق الفصل العنصري طالما "أنه لا يتنافى مع المساواة"! ولم تكشف المحكمة العليا عن وجه الديماغوجية في هذه الحجة إلا تحت ضغط الرأي العام (سنة 1936) والقناعة السائدة فيه بعد التطور الحاصل في الذهنية السياسية والاجتماعية بأن الفصل

(5) المصدر نفسه، ص 43-44
(6) المصدر نفسه، ص 44-45.

العنصري لا يتماشى ولا بشكل من الأشكال مع المساواة ومبدأ الحماية القانونية المتساوية(7).

وكذلك في الشأن الاقتصادي لعبت المحكمة العليا دوراً حاسماً في حماية الشركات الكبيرة ذات الطابع الاتحادي والاحتكاري حتى بعد صدور قوانين تحد من سلطة الإحتكارات مثل قانون سنة 1890 المعروف تحت اسم قانون Sherman antitrust، إذ استطاعت المحكمة العليا أن تحد من فعالية هذا القانون وتحصر تطبيقه في مجال التجارة الداخلية وتستثني مجالَي الصناعة والزراعة، في الوقت الذي استطاعت أن تستخدم هذا القانون نفسه ضد الحركة النقابية. أما قانون ضريبة الدخل (سنة 1894) فلم يطبق لأن المحكمة العليا اعتبرته غير دستوري وقد يؤدي إلى الفوضى والشيوعية التي بدورها قد تؤدي إلى التيرانية (الطغيان والاستبداد)(8). ولم يتغير هذا الدور إلا بعد سنة 1936 والتوجه نحو تطبيق سياسة جديدة في عهد الرئيس روزفلت تحت اسم New Deal "التوزيع الجديد".

وكما يؤكد أحد المؤرخين الأميركيين "فإن المفهوم السائد للمساواة في الولايات المتحدة الأميركية هو مفهوم المساواة في الفرص، حيث الحياة سباق يجب الفوز به"(9) وعلى طريقة المثل الأميركي القائل: "كل يقول يا رب نفسي والله مع الجميع"(10).

هذه المساواة على الطريقة الأميركية تسير جنباً إلى جنب، وليس دائماً بالانسجام التام، مع مبدأ الفردية الذي يشكل إحدى الدعائم الأساسية للإيديولوجيا الأميركية. وجدير بالذكر أن مستويات السلطة الحكومية، من السلطة

---

(7) المصدر نفسه، ص 49.

(8) المصدر نفسه، ص 51.

(9) أنظر: Daniel Boorstin, *Histoire des Américains,* t. 3, *L'expérience démocratique,* Armand Colin, Paris, 1981, P. 519.

(10) المصدر نفسه.

المحلية إلى السلطة الاتحادية مروراً بسلطة الولاية، يبلغ عددها ستة مستويات قد تكون كل واحدة منها ملجأً وملاذاً للفرد إذا ما توافرت له القوة والدعم الكافيين في الأوساط القانونية على مستوى المحاكم الست المتراتبة بعضها فوق بعض وصولاً إلى المحكمة الفيدرالية (الاتحادية) العليا. والأمثلة أكثر من أن تحصى عن الحالات التي قد تحكم فيها المحكمة العليا في قضايا مماثلة بأحكام متناقضة.

فهذه قضية Gobitis الشهيرة، على سبيل المثال لا الحصر، تتلخص في أن المدرسة الرسمية التي يدرس فيها ابنا العائلة بوبيتيس، وحسب قانون الولاية، تفرض على جميع تلامذتها تأدية التحية الصباحية وقسم الولاء للعلم الأميركي. ولكن العائلة بوبيتيس من أتباع فرقة دينية معروفة باسم "شهود يهوا"، وهذه الفرقة ترفض أن يؤدي أعضاؤها قسم الولاء لغير "الكتاب المقدس". ووصل الخلاف بين العائلة المذكورة وإدارة المدرسة إلى طرد ابني العائلة من المدرسة. وحكمت المحكمة المحلية لصالح قرار إدارة المدرسة. ورفع الأهل القضية إلى أعلى المستويات القضائية بالاستناد إلى مبدأ حماية الحرية الشخصية وحرية المعتقد الديني. لقد بدأت هذه القضية سنة 1936 ووصلت إلى المحكمة العليا سنة 1940، قبيل اشتراك الولايات المتحدة في الحرب العالمية الثانية واتخذت المحكمة العليا قراراً بقانونية قرار المحكمة المحلية وطرد التلميذين، غوبيتيس، وكانت حجة القاضي فليكس فرانكفورتر، رئيس المحكمة العليا آنذاك، أن المحكمة العليا لا تملك أية صلاحية للتدخل في البرامج التربوية وتطبيقها لأن هذا الأمر من صلاحيات الولاية[11].

ويذكر أن ثماني عشرة ولاية يمارس فيها تقليد تأدية التحية والقسم للعلم الأميركي في المدارس الرسمية؛ ومرة أخرى، في ولاية أخرى طرحت المشكلة نفسها وطردت السلطة المحلية والمدرسة والمحكمة المحلية تلميذاً من عائلة "شهود يهوا" للسبب نفسه، وذلك في سنة 1942، إبان الحرب العالمية الثانية.

---

(11) المصدر نفسه، ص 554.

ولكن المحكمة العليا، عندما طرحت أمامها هذه القضية، اتخذت قراراً معاكساً للقرار السابق. وحجة القاضي جاكسون، رئيس المحكمة العليا آنذاك، أن "إعلان الحقوق"، وهو نص دستوري مكمل للدستور ويشتمل على عشرة بنود تحت اسم "تعديلات"، ملزم لكل ولاية، وبالتالي يتحتم على كل اللجان التربوية التي تقرر البرامج التعليمية في المدارس الرسمية في أية ولاية أن تحترم هذا الإعلان الذي يضمن حقوق المواطنين ضد أي تجاوز قد تقوم به أية سلطة سياسية[12]. وكما يقول القاضي جاكسون إنّ بين المسؤولين المحليين المستبد والعادل وكلاهما يعمل باسم القانون، ولكن الدستور فوق الجميع[13].

إن دلّ هذا المثال على شيء فهو يدل على مدى مرونة الدستور واحتمالات تفسيره العديدة. ولكن هذه المرونة وهذه الاحتمالات العديدة لا تمنع التطبيق الإلزامي للدستور وحسب التفسير الآني في حينه الذي يخضع في نهاية المطاف لحركة الرأي العام ودرجة نضج هذا الرأي في فهمه للدستور وتفسيره له، وحسب التطور التاريخي للمجتمع والسياق العام لهذه المشكلة أو تلك.

وفي مجال الحديث عن الرأي العام تجدر الإشارة إلى ما يسمى في أمريكا بالسلطة الرابعة، أي سلطة الصحافة ووسائل الإعلام عامة، فإنّ تقليد حرية الصحافة يعود في أمريكا إلى مرحلة ما قبل الاستقلال في قضية زنجر Zenger الشهيرة (سنة 1735)[14]. وقد بلغت قوة الرأي العام المتمثلة بالصحافة درجة استطاعت عندها الإطاحة بالرئيس الأميركي ريتشارد نيكسون على أثر فضيحة ووترغيت (سنة 1972)، هذه الفضيحة التي فتحت الأبواب على كشف العديد من الفضائح المتراكمة وأجبرت الرئيس نيكسون على الاستقالة في 8 آب/ أغسطس 1974. وكان للصحافة دور حاسم في متابعة هذه الفضائح ونشرها. ومع أن الكونغرس قد اتخذ تعديلاً لقانون الحملات الانتخابية الرئاسية في

(12) المصدر نفسه، ص 557.

(13) المصدر نفسه.

(14) أنظر: Mari-France Toinet، المصدر السابق، ص 45.

محاولة لضبط مصاريف المرشحين للانتخابات (سنة 1974)، وأنشأ لجنة فيدرالية للسهر على تطبيق هذا القانون فإن المحكمة العليا قد اتخذت قراراً (سنة 1976) تعتبر فيه هذا القانون غير دستوري لأنه يحد من حرية التعبير التي يضمنها التعديل الدستوري رقم 1، واعتبرت المحكمة أيضاً أن وضع حد أقصى لمصاريف المرشح في حملته الانتخابية يتنافى مع هذه الحرية[15].

فالمعركة لا تزال مفتوحة والصراع متواصلاً ما بين مراكز القوى المختلفة ومجموعات الضغط المتعددة الاتجاهات حيث أن كل طرف يشد باتجاهه ويحاول تفسير الدستور والقوانين وفق مصالحه، الأمر الذي يفرض توازناً معيناً بين هذه القوى المختلفة. ومن مجموعات الضغط الأكثر وزناً في الحياة السياسية الأميركية، حسب رأي المراقبين، اللوبي الإسرائيلي تحت اسم "لجنة الشؤون العامة الإميركية الإسرائيلية"[16]. تضم هذه اللجنة 15 ألف عضو ولها 7 ممثلين رسميين في الكونغرس وتحظى بدعم واسع من أبناء الطائفة اليهودية الأميركية وبتأييد أكثرية مطلقة في الكونغرس نفسه. في حين أن "الجمعية الوطنية للأميركيين من أصل عربي" يكاد وزنها السياسي يكون معدوماً من حيث التأثير على الكونغرس[17].

كما يلاحظ المراقبون فإنّ لسلطة المال الوزن الأكبر في توجيه كل هذه الصراعات وتغليب هذا الاتجاه أو ذاك. وإذا ما نظرنا إلى ردة فعل المواطن الأميركي العادي تجاه النظام السائد في الولايات المتحدة الأميركية من خلال نسبة اشتراك المواطنين في الانتخابات لتبين لنا أن حوالى نصف المواطنين الأميركيين[18] لا يشترك في الانتخابات بسبب الشعور السائد لدى المواطن

---

(15) المصدر نفسه، ص 430-434.

(16) المصدر نفسه، ص 529.

(17) المصدر نفسه، ص 530.

(18) يذكر بهذا الخصوص أن نسبة الاشتراك في الانتخابات في الولايات المتحدة تكاد تكون أقل نسبة بين الدول ذات الأنظمة الديموقراطية. وعلى سبيل المثال بلغت هذه النسبة في انتخابات سنة 1979 إلى الكونغرس 43% وفي الانتخابات الرئاسية 53% في حين أن نسبة الاشتراك في

العادي بأن لا دور له يذكر في عملية اختيار نوابه إلى "مجلس الممثلين"، وهو الغرفة الثانية التي لا تتمتع إلا بدور ثانوي جداً في اتخاذ القرارات بالمقارنة مع مجلس الشيوخ، وهو مجلس الولايات. بينما الانتخابات الرئاسية يقرر مصيرها توازن القوى بين الحزبين الكبيرين وحسب الدعم المالي الذي تمحضه الشركات الكبرى لهذا الحزب أو ذاك. وليست فضيحة ووترغيت إلا واحداً من أمثلة عديدة على تحكم الاحتكارات الكبيرة بالعملية الانتخابية وبتوجيه الرأي العام مثلما تتحكم بتوجيه الأكثرية في مجلس الشيوخ وفي المحكمة العليا. ولكن الصراع الدائم بين الاحتكارات الكبيرة يتيح تحقيق توازن معين بينها، وبالتالي يخلق توازناً معيناً بين السلطات الثلاث، أو الأربع، الأمر الذي يطبع الديموقراطية الأميركية بهذا الطابع الخصوصي.

هل يعني وجود أكثرية صامتة في بلدان مثل الولايات المتحدة الأميركية فقدان صفة الشرعية الديموقراطية عن حكومات هذه البلدان؟ طبعاً لا، فالديموقراطية منذ أن كانت الكلمة إلى يومنا هذا لا تزيد عن كونها نسبية وذات طابع محدود بحدود الفئة التي تتمتع بكامل قدرتها على ممارسة حقوقها السياسية. ولاشك أن ما يسمى بالأكثرية الصامتة ليست بفئة واحدة متجانسة بل إنها تشتمل على كل الفئات تقريباً من دون استثناء، ولا شيء يضمن بأن اشتراك هذه الأكثرية الصامتة في الانتخابات، فيما لو حصل، سوف يؤدي إلى تغليب أحد الاتجاهين على الآخر أو إلى تغليب اتجاه جديد يكون أكثر ديموقراطية، بالرغم من أنه سيؤدي حتماً إلى تعزيز صفقة الشرعية التي تتمتع بها الحكومة والهيئات السياسية المنتخبة.

= الانتخابات للفترة نفسها تقريباً بلغت في بريطانيا 85% وفي فرنسا 88% وفي ألمانيا 90%، الأمر الذي دفع بالرئيس الأميركي كارتر إلى التصريح في 15 يوليو/تموز 1979: "إن مشكلة أمريكا هي أزمة الثقة".

الثورة الروسية

- تجربة الثورة الروسية
- الحركة الثورية الروسية قبل البلاشفة.
- النظريات الاشتراكية قبل ماركس
- النظرية الماركسية.
- الحزب الاشتراكي- الديموقراطي الروسي: بلاشفة ومناشفة
- البلاشفة والمركزية الديموقراطية قبل أوكتوبر 1917
- البلاشفة في السلطة.
- البلاشفة والمركزية الديموقراطية بعد أوكتوبر 1917
- المرحلة الستالينية (1921-1956)
- البيريسترويكا (1985-.......؟)

تجربة الثورة الروسية

لفهم التجربة الروسية في مجال الديموقراطية السياسية والاجتماعية لا بد من النظر إلى الجذور التاريخية التي قامت عليها تجربة الاشتراكية في روسيا بقيادة الحزب البلشفي. هناك أولاً التراث الروسي بما يشمله من نظام سياسي قيصري قائم على السلطة الفردية المطلقة المدعومة بنظام الامتيازات الإقطاعية من جهة، ومن تقليد ثوري معارض لهذه السلطة من جهة أخرى. وثانياً هناك الحركة الاشتراكية الأوروبية وبصورة خاصة النظرية الماركسية وأحزاب الاشتراكية-الديموقراطية المتسلحة بالعقيدة الماركسية كما تشكلت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في البلدان الأوروبية المتطورة صناعياً (ألمانيا، فرنسا، وإنكلترا).

الحركة الثورية الروسية قبل البلاشفة

عند قيام الثورة البرجوازية في فرنسا سنة 1789، وبعد ذلك خلال الحرب النابليونية في أوروبا حتى 1815، كانت روسيا تُعتبر القلعة الأقوى في النظام القديم، أي في أوروبا عامة، والضربة الحاسمة التي تلقاها نابليون سنه 1814، ومن ثم بعد حكم المئة يوم سنة 1815 كانت من روسيا القيصرية. كذلك فإنَّ ترميم الملكية والنظام القديم في فرنسا وفي أوروبا عامة تم بمبادرة القيصر

الروسي الكسندر الأول وبدعم من الجيوش الروسية التي وصلت إلى باريس مطاردة نابليون والقوات التابعة له. وحتى هذا التاريخ لم تكن روسيا تعرف أية حركة منظمة معارضة للنظام القيصري السائد فيها. لكن بفضل الاحتكاك الذي قام بين الضباط الروس الذين وصلوا إلى باريس وسمعوا ما سمعوا ورأوا ما رأوا من أخبار الثورة الفرنسية وتجربة الجمهورية والإنجازات التي تحققت في عهد الإمبراطورية النابليونية، بفضل هذا الاحتكاك برزت عند عدد من هؤلاء الضباط الروس ميول وتطلعات نحو إدخال بعض الإصلاحات على نظام السلطة الفردية المطلقة في روسيا. وكانت **حركة الديسمبريين** (سنة 1825) أول تعبير عن معارضة منظمة للنظام القيصري.

تطلق تسمية ديسمبريين على الذين اشتركوا في الحركة الانقلابية ضد النظام القيصري في روسيا في 14 ديسمبر سنة 1825، وذلك نسبة إلى الشهر الذي جرت فيه المحاولة في بطرسبورج وباءت بالفشل وسحقت في اليوم نفسه. أما القائمون بالحركة فكانوا ينتمون إلى جمعية سرية معروفة باسم "جمعية الشمال" التي تشكلت سنة 1821 في الوقت الذي تشكلت فيه "جمعية الجنوب"، وكل من هذه وتلك منبثق عن اتحادات سرية أخرى تشكلت سنة 1818 من مجموعات الضباط العائدين من أوروبا وقد تأثروا بالأفكار الليبرالية والديموقراطية؛ فهذه جمعية الجنوب تتبنى وثيقة تحمل اسم "الحقيقة الروسية". في هذه الوثيقة تصور لنظام جمهوري يقوم على الانتخابات الحرة والمباشرة، لذلك فإنّ الجمعية تهدف إلى إسقاط نظام السلطة الفردية المطلقة، وإلغاء نظام القنانة الذي كان لا يزال سائداً في روسيا وإلغاء الامتيازات الطبقية الإقطاعية. كما تهدف أيضاً إلى ضمان الحريات العامة الأساسية: حرية المعتقد الديني، حرية التعبير وحرية الاجتماعات العامة والتنظيم السياسي. ويقضي برنامج هذه الجمعية بفصل السلطة التشريعية، المتمثلة بالجمعية التأسيسية المنتخبة بالاقتراع العام، عن السلطة التنفيذية المتمثلة بهيئة تنتخبها الجمعية التشريعية من خمسة أعضاء ويرأسها بالتوالي أحدهم لمدة سنة واحدة.

أما جمعية الشمال فقد غلب على مشروع الدستور الذي كانت تطمح

للوصول إليه طابع النظام الملكي الدستوري. تنص وثيقة هذه الجمعية على حصر حق الانتخاب بأصحاب المُلْكية والثروة من أجل انتخاب جمعية تشريعية تقيد السلطة الإمبراطورية بالقوانين مع الإبقاء للسلطة التنفيذية المتمثلة بالقيصر-الإمبراطور على حق تجميد هذه القوانين لفترة معينة حتى تناقش مرة ثانية في الهيئة التشريعية.

وكان من المقرر أن تعقد الجمعيتان مؤتمرهما التأسيسي سنة 1826، ولكن الظروف السياسية الطارئة مع موت القيصر الكسندر الأول المفاجئ سنة 1825 وملابسات انتقال التاج إلى أخيه نيقولاي الأول، اضطرت جمعية الشمال إلى التسرع في القيام بحركتها الانقلابية يوم 14 ديسمبر موعد تأدية القسم للقيصر الجديد. وبسبب خيانة بعض الضباط الموالين للقيصر الجديد وسوء تحضير الحركة، كان الفشل بالمرصاد لجماعة الديسمبريين، وأدى فشلهم إلى سحق حركتهم في الشمال كما في الجنوب. ونُفذ حكم الإعدام ضد خمسة من زعماء الحركة والنفي ضد أكثر من مئة من الضباط المؤيدين لهم، كما نفي أكثر من ألف جندي، وأعيد تنظيم حوالى ألف جندي من الجنود التابعين لهؤلاء الضباط.

لكن على الرغم من فشل حركة الديسمبريين فإنها قد ألهمت العديد من الثوريين والمثقفين الروس، على امتداد القرن التاسع عشر. فهذا بوشكين يبعث بإحدى قصائده إلى الديسمبريين المنفيين في سيبيريا مؤكداً لهم: "لن يذهب جهدكم سدى"، ورد أحدهم بقصيدة يقول فيها "ومن شرارة يندلع الحريق". هذه الكلمات الأخيرة اتخذ منها لينين شعار جريدة "الشرارة" (الإيسكرا) وغرتسين (1812-1870) الثوري الروسي صاحب نظرية "الاشتراكية الروسية" التي يقول فيها إنَّ مستقبل روسيا هو "الموجيك" (الفلاح) كما أن مستقبل فرنسا هو العامل، وهو الذي أتيح له أن يعيش الأحداث الثورية في فرنسا سنة 1848، حيث كان يصدر جريدته "النجم القطبي" التي تحمل شعار زعماء الديسمبريين الخمسة الذين أعدمتهم القيصرية.

بعد حركة الديسمبريين تميزت الحركات المعارضة للنظام القيصري بالطابع

الفردي والفوضوي لثوريين مثل نيتشايف، باكونين، كرابوتكين، أو بالطابع المثالي الطوباوي لمثقفين مثل غرتسين، "الشعبوي" (نارودنيكي من كلمة نارود= شعب) مثل منظمة "الأرض والحرية" و"الإرادة الشعبية". كان الشعبويون يقولون بأن الثورة الاجتماعية في روسيا يجب أن تكون ثورة اشتراكية فلاحية ولن تحتاج روسيا إلى المرور بالمرحلة الراسمالية. ازدهرت حركة الشعبويين في عهد القيصر الكسندر الثاني الذي يعتبره بعضهم بمثابة "الإمبراطور المحرر" لأنه ألغى نظام القنانة سنة 1816 واتخذ عدداً من الإصلاحات في مجال تنظيم ميزانية الدولة والضرائب وتنظيم التعليم الجامعي والثانوي، كما في مجال تنظيم الجيش والإدارة، كما وضع نظاماً جديداً للرقابة سنة 1856، ولكنه ظل متمسكاً بالسلطة الفردية المطلقة وبنظام الامتيازات الإقطاعية.

من بين المفكرين الروس خلال هذه الفترة برز اسم تشرنيشفسكي (1828-1889) باعتباره ملهماً للحركة الشعبوية، وخاصة من خلال روايته الشهيرة: "**ما العمل**" التي صدرت سنة 1862 ولاقت رواجاً كبيراً بين أوساط الطلاب والمثقفين وألهبت حماس العديد منهم، لأنها تصور نموذج الثوري المثالي المتفاني في نضاله من أجل القضية الثورية والذي يكرس حياته لتربية نفسه على النضال السري والأعمال البطولية ضد رموز الاضطهاد والظلم. على إثر هذه الرواية حُكم على تشرنيشفسكي بالنفي سنة 1864، في الوقت الذي كانت فيه حركة "السير الى الشعب" تبلغ ذروتها. ونظمت أول محاولة اغتيال ضد القيصر سنة 1866 ولكنها كانت فاشلة. واستمرت الحركة الشعبوية في التوجه إلى الشعب، وقد نظمت حملات تحريض بين الفلاحين خلال صيف 1873 و1874 انتهت بالفشل والخيبة إذ إن الفلاحين غالباً ما كانوا يشتكون إلى السلطات ضد "الطلاب المحرضين"، الأمر الذي أدى إلى اعتقال 1611 شخصاً من الدعاة الشعبويين وزُج بهم في السجون بدون محاكمة لمدة أربع سنوات.

وعند المحاكمة سنة 1878 حُكم على 844 منهم بالنفي والسجن بصورة تعسفية. هذه المحاكمات دفعت منظمة "الأرض والحرية" إلى تصعيد نضالها السري والتوجه إلى تنفيذ أحكامها باغتيال الشخصيات الرئيسية في النظام

القيصري، مثل رئيس الشرطة الذي أطلقت عليه الرصاص فيرا زاسوليتش وأصابته بجراح سنة 1879، ومحاولات اغتيال القيصر نفسه (أكثر من محاولة اغتيال فاشلة سنة 1879 وسنة 1880)، وأخيراً محاولة ناجحة سنة 1881. ولكن هذه الاغتيالات لم تحرك جماهير الفلاحين ضد النظام القيصري، بل هتفت الجماهير للقيصر الجديد ألكسندر الثالث الذي صار بدوره هدفاً لمحاولات الاغتيال من قبل الشعبويين.

ويجدر أن نذكر من هذه المحاولات تلك التي اشترك في تنظيمها الكسندر أوليانوف سنة 1887 وافتضح أمره مع أربعة من رفاقه ونفذ فيهم حكم الإعدام. عندما نفذ حكم الإعدام ضد هذا الأخير سنة 1887، كان أخوه الأصغر، فلاديمير، في السابعة عشرة من عمره وقد عرف عنه إعجابه بأخيه الأكبر. ولا شك أن للتحليل النفسي كلمته التي لا بد أن تقال عن تأثير حادث الإعدام هذا على نفسية الفتى فلاديمير الذي سوف يدفع مقالاته السياسية اعتباراً من سنة 1901 باسم مستعار يغلب على اسمه الأول. هذا الاسم المستعار هو لينين.

كذلك فإنّ منظمة "الإرادة الشعبية" سوف تعطي للحركة الاشتراكية-الديموقراطية الروسية اسماء بارزة مثل بليخانوف، الأب المؤسس للماركسية الروسية والذي ترجم عدداً من كتابات ماركس (البيان الشيوعي سنة 1882) إلى الروسية، وفيرا زاسوليتش وأكسلرود وغيرهم من قادة الحزب الاشتراكي الديموقراطي الروسي لاحقاً.

هذا في ما يتعلق بالأصول الروسية للثورة البلشفية، ولكن البلاشفة لم يكتفوا باستلهام التقاليد الثورية الروسية بل اعتبروا أنفسهم جزءاً لا يتجزأ من الحركة الثورية العالمية التي أسسها ماركس وأنجلز والتي تتسلح بما يسميه أنصارها بنظرية "الاشتراكية العلمية" خلافاً لنظريات "الاشتراكية الطوباوية" السابقة على ظهور الطبقة العاملة كقوة ثورية مستقلة عن الطبقة البرجوازية في ثورة حزيران سنة 1848 في فرنسا.

فماذا عن النظريات الاشتراكية الطوباوية؟

وماذا عن وريثتها النظرية الماركسية؟ هذا ما سنتناوله في الفقرة التالية.

مع تطور الصناعة في النصف الأول من القرن التاسع عشر وتدهور الأوضاع المادية والمعنوية للطبقة العاملة أصيب عدد من أصحاب النزعة الإنسانية بالخيبة تجاه المجتمع الصناعي وكذلك تجاه القيم السياسية والاجتماعية للطبقة البرجوازية المسؤولة عن هذا المجتمع. وقامت دعوات إنسانية تطالب الدولة كما تطالب الراسماليين أنفسهم بتحقيق عدالة اجتماعية من شأنها أن تحسن الأحوال المادية والمعنوية للفئات الشعبية العاملة بالأجرة والتي لا تملك لا أرض ولا مصانع ولا راسمال إلا قوة عملها.

ومن أبرز ممثلي هذه الدعوات سان سيمون (1760–1825) وفوريي (1772–1837) وبرودون (1809–1865)، وبيار لورو (1797–1871) ولوي بلان (1811–1882). وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدعوات كانت تنطلق من منطلقات مختلفة كل الاختلاف، منها ما يقول بالعودة إلى النموذج المسيحي الأول المتمثل في نمط حياة يسوع المسيح، ومنها ما يقول بضرورة إلغاء الملكية لأنها سبب استغلال الإنسان للإنسان، ومنها ما يصل في العداء للمسيحية وللدين عامة إلى حد اعتبار الدين أصل الشر. ولكن القاسم المشترك لهذه الدعوات هو البحث عن شكل للعدالة الاجتماعية وتصور مجتمع منظم لا يعرف الفقر ولا يعرف الاضطهاد. وكثير من الشعارات التي رفعتها الماركسية لاحقاً نجدها عند هؤلاء المفكرين، كما نجد بعضها أو أكثرها في المصادر الدينية لبعض هؤلاء المفكرين، مثل شعار "من لا يعمل لا يأكل" الذي رفعه البلاشفة في روسيا نجده عند الاشتراكي المسيحي الفرنسي بوشيز الذي أخذه بدوره عن القديس بولس. لننظر ولو باختصار سريع إلى أهم هذه الأفكار الاشتراكية:

- هذا **سان سيمون** الأرستقراطي الليبرالي الذي شارك في حرب الاستقلال الأميركية ورأى فيها بداية التغيير في النظام الاجتماعي العالمي يصاب بخيبة تجاه الحريات الشكلية التي تقول بها البرجوازية، ويميز بين هذه الحريات

الشكلية والحريات الحقيقية التي تتمثل بتوفير المقدرة الموضوعية على التمتع بالحريات الشكلية. يميز سان سيمون بين "المنتجين" من جهة و"الطفيليين" من جهة أخرى. في فئة المنتجين يدخل الصناعيون والحرفيون والأدباء وأصحاب البنوك والعلماء. ومشهود عن سان سيمون قوله: لو أن فرنسا خسرت 30 ألفاً من الأفراد الذين يعتبرون أهم رجال الدولة مثل العائلة الملكية وكبار رجال الدين وكبار الأثرياء الذين لا يستثمرون ثرواتهم بأنفسهم، لما كانت هذه الخسارة ذات وزن على حياة البلاد، ولكن إذا ما خسرت 3 آلاف فقط من العلماء والحرفيين والفنانين والأدباء (خمسين فيزيائي وخمسين كيميائي... وخمسين مصرفي..) لكانت هذه الخسارة كارثة وطنية.

لا يقول سان سيمون بالمساواة بل يعتبر أن اللامساواة معطى طبيعي وإيجابي، وشعاره في هذا الخصوص: "من كل حسب طاقته ولكل حسب جهده". هذا الشعار تبنته الماركسية واعتبرته يتناسب مع المرحلة الأولى من الشيوعية، أما المرحلة المتقدمة من الشيوعية فتسمح بتعديل هذا الشعار على الشكل التالي: "من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته". ويدعو سان سيمون إلى تغيير شكل الملكية من أجل إعادة تنظيم المجتمع باتجاه "تحسين الأوضاع المادية والمعنوية للطبقة الأكثر فقراً". ويذهب بعض أنصار المدرسة السان سيمونية إلى القول بضرورة إلغاء حق الوراثة. ولم تقتصر دعوة سان- سيمون وأنصاره على التغيير الاجتماعي في بلد واحد دون غيره، بل تشمل المجتمع الإنساني عامة والنوع البشري بأسره. وهذه أيضاً نقطة أساسية مشتركة بين دعوة سان- سيمون ودعوة ماركس الأممية. ويؤكد سان سيمون أن تطوير الإنتاج عبر تطوير الصناعة ووسائل النقل، هو الطريق المؤدي إلى السلام النهائي للعالم، وأن العصر الذهبي للبشرية لا يزال في المستقبل وليس في الماضي. ولا بد من الإشارة إلى أن تأثير سان- سيمون على أوساط المثقفين والمهندسين كان كبيراً، وقد قام أنصار السان سيمونية من خريجي المدارس الكبيرة في فرنسا

بشق الطرق الحديدية ووضعوا تصميم قناة السويس ونفذه واحد منهم كما كان أحد أنصار سان سيمون مستشاراً لنابليون الثالث.

- أما **فوريي** فقد اهتم بمسألة تنظيم الاستهلاك أكثر من اهتمامه بالإنتاج، ويفضل الزراعة على الصناعة، ولم يترك لهذه الأخيرة إلا ربع وقت العمل لا أكثر.

ويترك فوريي في مجتمعه المثالي متسعاً من الوقت للراحة والتسلية والتمتع بالأزهار والفواكه والأطعمة. وقد اهتم هو وأتباعه بتنظيم التعاونيات والجمعيات العمالية.

- **من جهته كان برودون** (1809-1865) متحمّساً لقضية العمال ومن عائلة عمالية، وكان قد أُنتخب عضواً في الجمعية الوطنية سنة 1848 ولكنه لم يتمكن من تأسيس تيار سياسي مؤيد له. وحكم عليه بالسجن ثلاث سنوات (1849) على أثر مقالة عنيفة كتبها ضد الأمير- الرئيس. له كتابات عديدة، كثير منها يندرج في السجال الدائر بينه وبين ماركس حول قضية الطبقة العاملة، مثل كتابه "فلسفة البؤس" الموجه ضد ماركس. وماركس يرد عليه في كتاب "بؤس الفلسفة".

يتحدث بعض النقاد عن تناقض في أفكار برودون عندما يدين الملكية معتبراً أن "الملكية هي السرقة" من جهة، ومن جهة أخرى يشيد بالملكية الزراعية، أو عندما يدين الحرب ويعتبرها عنصراً حيوانياً عند الإنسان من جهة، ومن جهة أخرى يشيد بالحرب التي تظهر بطولة الإنسان وعظمته وتخرجه من وحل الحياة الراكدة. أما أنصار برودون فيفسرون هذا التناقض بالتفرقة بين حرب وحرب، بين ملكية وملكية.

ومن أهم ما قال به برودون هو نقده العنيف للديموقراطية الشكلية، كونه يعتبر أن الديموقراطية الحقيقية تتلخص في المحبة للشعب وللأطفال وليست في حكومة الشعب. كما ينتقد مبدأ الانتخاب العام الشكلي و"العقد الاجتماعي" لروسو لأنه يؤدي إلى "طغيان الإرادة العامة" أو إلى الطغيان باسم الإرادة العامة. ومعروف عن برودون نقده الشديد ضد الدولة عامة وضد الكنيسة

والدين، وهو القائل "إن الله هو الشر". وقد تركت فلسفة برودون الفوضوية هذه أثراً كبيراً على الحركة النقابية الفرنسية المعادية للسياسة.

ومن جملة مآخذه على ماركس، يتهم برودون ماركس بأنه يدعو إلى تأسيس دين جديد "حتى ولو كان دين العقل ودين المنطق".

وخلافاً لسان- سيمون وفوريي يقول برودون بالمساواة ويؤكد على شعارات الحرية والتضامن الإنساني الشامل. ويعتبر أنه لا يمكن تحقيق التوازن بين الحرية والمساواة إلا عبر التضامن الأخوي لبني البشر وخلافاً للتعريف البرجوازي السائد للحرية باعتبار أن حرية الفرد تشكل حداً لحرية الآخر. يقول برودون إن حرية الفرد تساعد على تحقيق حرية الآخر وليست حداً لها. وبدلاً من الدولة يقترح برودون اتحاداً حراً بين مجموعات مختلفة واتحاداً عالمياً بين هذه الاتحادات الحرة. وقد تنبأ أن يكون القرن العشرون عصر الاتحادات العالمية، والاتحادات الحرة بين مجموعات المنتجين، ولذلك يعتبر أن الجمعيات التعاونية هي الطريق السلمي لحل المشكلات الاجتماعية.

ويولي برودون أهمية كبيرة لفكرة العدالة إذ يعتبر أن الثورات الاجتماعية المتتالية ليست إلا تعبيراً عن هذا النزوع نحو تحقيق العدالة بين أبناء البشر، هذه العدالة التي تتمثل في الاحترام الكامل للكرامة الإنسانية في أي شخص كان ومهما كانت الظروف.

- أما **بيار لورو** فقد تحدث عن صراع الطبقة العاملة بوصفها لا تملك أدوات العمل ضد الذين يملكون هذه الأدوات. وفي كتابه "الإنجيل والثورة" يعتبر أن المسيح هو مؤسس علم الاقتصاد في دعوته إلى المساواة والإنسانية.
- **ولوي بلان** الذي شارك في الحكومة المؤقتة على أثر ثورة شباط سنة 1848 في فرنسا وكان رئيساً للجنة الحكومية الخاصة بشؤون العمال وصاحب مشروع المشاغل الاجتماعية التي أسستها الدولة بمبادرة لجنة شؤون العمال، كان لأفكاره انتشار واسع في الأوساط الشعبية، وكان شعاره الأكبر "تنظيم العمل من أجل إلغاء استثمار الإنسان للإنسان". هذا الشعار أخذته الماركسية أيضاً. وبعد ثورة حزيران 1848 أبعد لوي بلان إلى المنفى في لندن حيث

كتب "تاريخ الثورة الفرنسية" من وجهة نظر ناقدة لمثل البرجوازية الليبرالية، وكان لكتابه هذا تأثير كبير على الحركة العمالية في فرنسا.

وكان لوي بلان يعتبر أن الدولة بإمكانها ومن واجبها أن تهتم بتثقيف العمال من أجل "تحسين أوضاعهم المادية والمعنوية"، كما أنه كان يتوجه إلى الراسماليين أنفسهم للمشاركة في المشاغل الاجتماعية كمرحلة انتقالية على طريق تعميم القطاع الاجتماعي حتى يشمل كل الحياة الاقتصادية للمجتمع.

كل هذه الافكار الاجتماعية التي كانت تنتقد المجتمع الراسمالي وتطالب ببناء مجتمع تسوده العدالة الاجتماعية وبتحقيق ديموقراطية اجتماعية تعطي محتوى حقيقياً للديموقراطية السياسية الشكلية، قد ألهمت كارل ماركس وصديقه فريدريك إنجلز اللذين أسسا "رابطة الشيوعيين" سنة 1847 ونشرا "البيان الشيوعي" سنة 1848. ولم يقتصر ماركس وإنجلز على الاشتراكية الفرنسية، بل شدت اهتمامهما النظريات الاقتصادية السائدة آنذاك في إنجلترا والنظريات الفلسفية السائدة في ألمانيا، من أجل صياغة رؤية متكاملة للتاريخ البشري عامة وللراسمالية العالمية بصورة خاصة ومن أجل رسم الخطوط العريضة لطريق "الخلاص" نحو بناء مجتمع العدالة الاجتماعية، "المجتمع الشيوعي". وتعتبر النظرية الماركسية أن التطور الاجتماعي من الاقطاعية إلى الراسمالية ثم إلى الشيوعية يخضع لقوانين "الحتمية التاريخية" وليس مجرد تمنٍّ أخلاقي وحلم "طوباوي" كما هو الحال في النظريات الاشتراكية السابقة. وكما أن الطبقة البرجوازية كانت الطبقة الثورية التي قضت على النظام الإقطاعي وأقامت النظام الراسمالي كذلك أن الطبقة العاملة الصناعية سوف تقضي على النظام الراسمالي وتبنى النظام الاشتراكي أو الشيوعي. ولكن من أجل ذلك لا بد للطبقة العاملة من أن تنظم نفسها كطبقة واعية وتخوض نضالها على مختلف الأصعدة: الاقتصادية والسياسية والفلسفية، ومن أجل قيادة هذا النضال لا بد من حزب سياسي يشكل الطليعة الواعية للطبقة العاملة ويتسلح بالنظرية العلمية.

وانطلاقاً من هذه الرؤية أسس ماركس ورفاقه حزب "الأممية" سنة 1864، شعاره الشهير: "يا عمال العالم اتحدوا!".

ولكن هذا "الاتحاد الدولي للشغيلة" الذي كان يضم منظمات نقابية ومجموعات سياسية مختلفة فقد وزنه السياسي بعد سنة 1872 والهزيمة التي ألحقتها البرجوازية الفرنسية بكمونة باريس العمالية (1871). وفي عام 1889 عقد مؤتمر عمالي بمبادرة أنجلس يجمع الأحزاب الاشتراكية- الديموقراطية التي تسترشد بالنظرية الماركسية وصار هذا المؤتمر والمؤتمرات اللاحقة المماثلة نواة "الأممية الثانية" التي تشكلت سنة 1902. ومن بين أحزاب الأممية الثانية نجد "الحزب الاشتراكي الديموقراطي العمالي الروسي" الذي تأسس سنة 1898، والذي انقسم إلى بلاشفة ومناشفة في مؤتمره الثاني سنة 1903. وقبل الحديث عن المناشفة والبلاشفة يجدر بنا أن نستعرض بشيء من الاختصار المقومات الأساسية للنظرية الماركسية حتى نتبين لاحقاً إسهام لينين والحزب البلشفي الذي كان يتزعمه في تطوير الماركسية نحو تكريسها لاحقاً في عهد ستالين كإيديولوجية الدولة السوفياتية والأحزاب الشيوعية تحت اسم الماركسية- اللينينية.

النظرية الماركسية

لم تكتف الماركسية بتفسير التاريخ على أنه صراع طبقات وحسب بل تطرح نفسها كرؤية علمية وسلاح نظري من أجل تغيير العالم نحو بناء مجتمع الوفرة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية عبر عملية صراع الطبقات.

وبما أن الدولة، كل دولة، هي أداة سيطرة طبقة اجتماعية معينة على الطبقات الأخرى، فلا بد من قيام دولة انتقالية تكون أداة سيطرة الطبقة الأكثر تقدماً من أجل بناء المجتمع اللاطبقي المنشود. وفي ظروف المجتمع الرأسمالي الذي تسيطر عليه الطبقة البرجوازية تتطور طبقة جديدة منتجة، طبقة البروليتاريا، الطبقة العاملة. هذه الطبقة هي المرشحة لتحقيق الثورة الاجتماعية اللاحقة والأخيرة، الثورة العمالية الاشتراكية. ولكن لا بد للطبقة العاملة من أن تتسلح بالنظرية الثورية، بالرؤية العلمية، لفهم حركة التاريخ والسير بالاتجاه الايجابي للتاريخ، أي بالاتجاه التقدمي. هذه الرؤية هي، بنظر ماركس والماركسيين،

حصيلة التجارب البشرية السابقة ونتيجة التطور العلمي والفلسفي للأجيال السابقة وتكتمل، أو تكاد تكون كاملة، مع انتقال الطليعة الفكرية البشرية إلى مواقع الطبقة العاملة في صراعها ضد الاستغلال.

والنظرية الماركسية، إذ تعتبر نفسها هذه الرؤية العلمية الأكثر تقدماً، تغتني بالنظريات التقدمية التي سبقتها في مجال الاقتصاد والسياسة والفلسفة.

- في مجال الاقتصاد اغتنت الماركسية بإنجاز علم الاقتصاد السياسي البرجوازي المتمثل بصورة خاصة في نظريات دافيد ريكاردو وآدم سميث. ومن هذه النظريات تستوقفنا نظرية "قانون القيمة" التي انطلق منها ماركس ليفسر الراسمالية ويكتشف ما يعتبره القانون الأساسي للإنتاج الراسمالي، ألا وهو "قانون القيمة الزائدة" أو قانون فائض القيمة. أما عن قانون القيمة فيمكن القول إنه ينص على العلاقة المباشرة بين قيمة أية بضاعة منتجة وكمية الجهد البشري المبذول من أجل إنتاجها. فلا ندرة البضاعة ولا الحاجة الماسة لها، أو توافرها أو انعدام الحاجة إليها، هي الاعتبارات الرئيسية في تحديد قيمة بضاعة معينة. ومع أن هذه الاعتبارات تدخل في تحديد سعر البضاعة عندما تبادل في السوق، فإن السعر لا يعكس بصورة صادقة القيمة الحقيقية للبضاعة، هذه القيمة المتمثلة بالجهد البشري، أو بقوة العمل الضرورية لإنتاجها.

انطلاقاً من قانون القيمة هذا ينظر ماركس إلى بضاعة من نوع خاص، تباع وتشترى في المجتمع الراسمالي وتتحدد قيمتها أيضاً بقيمة البضائع الأخرى اللازمة لإنتاجها أو لتجديدها. ولكن هذه البضاعة تختلف عن البضائع الأخرى في كونها عند الاستهلاك تعطي قيمة زائدة على قيمتها الأصلية، هذه البضاعة الخاصة هي قوة عمل العامل. عندما يستهلك العامل قوة عمله، اليومي مثلاً، في عملية الإنتاج فإن البضاعة المنتجة تشتمل قيمتها على مجموع قيم البضائع- المواد الأولية (بما في ذلك قوة العمل) مع فائض أنتجته قوة العمل خلال استهلاكها في عملية الإنتاج.

فائض القيمة هذا هو مصدر كل تقدم بشري ومصدر كل ثروة، إذ بدون

هذه القيمة الزائدة التي تعطيها قوة العمل البشري خلال عملية الإنتاج لما تمكنت المجتمعات البشرية من تفريغ عناصر بشرية من أبنائها للقيام بوظائف سياسية أو إدارية، أو لإنتاج خيرات روحية معينة من فن وأدب وعلم وغير ذلك. إذن إن إنتاج القيمة الزائدة، أو فائض القيمة أمر إيجابي وحتمي من أجل تقدم المجتمع البشري. ولكن توزيع الفائض أو إعادة توزيع هذا الفائض تختلف من مجتمع إلى آخر، ويتم هذا التوزيع حسب إرادة الطبقة الحاكمة. وحتى لا يذهب فائض القيمة إلى فئة أقلية في المجتمع دون غيرها، لا بد من إقامة نظام اجتماعي-اقتصادي يضمن توزيع هذا الفائض وتوظيفه لما فيه خير المجتمع عامة بكل أعضائه المنتجين. هذا النظام الجديد تفرضه القوى المنتجة التي تطورت ونمت في ظل النظام القديم وبلغت درجة من القوة والتطور تسمح لها بكسر القالب القديم، أو بتغييره بصورة تدريجية، وفرض علاقات إنتاجية جديدة، أي نظام اقتصادي- اجتماعي جديد، يتناسب مع تطور القوى المنتجة ويتيح لها المزيد من التطور. وهذا القانون يحمل اسم "قانون توافق علاقات الإنتاج مع القوى المنتجة"، وتعتبر الماركسية أن هذا القانون هو الذي يحكم كل الثورات الاجتماعية بما في ذلك الثورة الاشتراكية التي تقوم بها الطبقة العاملة، وله طابع "الحتمية التاريخية".

- هذه الحتمية التاريخية ليست إلا شكلاً خاصاً لقانون أعم يشمل ظواهر الطبيعة إلى جانب الظواهر الاجتماعية والحياة الفكرية للبشر. القانون الأعم، أو القوانين الأعم، يحمل اسم الديالكتيك المادي (أو المادية الجدلية). المادية الجدلية كما تبنتها الماركسية ومن بعدها الماركسية- اللينينية، لها جذورها في ديالكتيك هيغل، أو في المنطق الجدلي الهيغيلي. ولكن برأي ماركس إن المنطق الهيغلي يرى الواقع الموضوعي بصورة مقلوبة (مثالية) "لأنه يقف على رأسه فلا بد من تثبيته بصورة سليمة على رجليه" أي جعله مادياً، ينطلق من المادة والشروط المادية أولاً حتى يصل إلى الفكر الذي ليس إلا انعكاساً مثالياً للواقع المادي.

وغني عن البيان أن هذه الرؤية الماركسية، بما فيها من منهج مادي-

جدلي، أو مادي تاريخي، لا تزال تحظى بتأييد واستخدام عدد كبير من الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية. ولا شك أنها ساهمت مساهمة كبيرة في كشف النقاب عن جوانب أساسية من الواقع. ولكن الخطورة كل الخطورة كانت ولا تزال في تجميد هذه الرؤية وهذا المنهج إلى حد تحويلهما إلى عقيدة ثابتة ومغلقة على كل ما يستجد في مجال البحث العلمي والفلسفي. هذا التجميد أو الجمود العقائدي يفرغ كل رؤية وكل منهج من أي محتوى موضوعي ويحولها إلى أداة قمع كما كان الأمر في العقيدة الكنسية في القرون الوسطى الأوروبية.

هل هذا الجمود أو التجميد العقائدي هو الذي انتهت إليه الماركسية- اللينينية في الاتحاد السوفياتي؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف حصل؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه في الفقرات التالية.

الحزب الاشتراكي- الديموقراطي الروسي: بلاشفة ومناشفة

عقد المؤتمر الأول التأسيسي للحزب الاشتراكي- الديموقراطي العمالي الروسي سنة 1898، بعد أن شهدت المدن الروسية عدداً من الإضرابات العمالية التي حققت عدداً من المكاسب مثل قانون العمل سنة 1897 القاضي بتحديد مدة يوم العمل (10 ساعات للعمل الليلي وف11 ساعة خلال النهار) بعد أن كانت ظروف العمل في المصانع لا تعرف أي حد للاستغلال. وإن دل هذا الأمر على شيء فإنه يدل على نهوض الحركة العمالية بسرعة تجاوزت نهوض البرجوازية نفسها كقوة سياسية كما تجاوزت الأحزاب السياسية الناطقة رسمياً باسم الطبقة العاملة.

ولو نظرنا إلى البيان التأسيسي للحزب الاشتراكي- الديموقراطي الروسي لتبين لنا في الحال أن المهمة الرئيسية التي يضعها الاشتراكيون الديموقراطيون الروس نصب أعينهم تتلخص في تحقيق مطلب "الحرية السياسية باعتبارها ضرورية للبروليتاريا الروسية كضرورة الهواء النقي من أجل التنفس السليم". ويؤكد هذا البيان على ضعف البرجوازية الروسية سياسياً، لأن الراسمالية تتطور

في روسيا بمبادرة الدولة القيصرية نفسها وبالاستعانة بالراسمال الأجنبي. ولذلك بالمقارنة مع أوضاع الدول الأوروبية الأخرى المتطورة صناعياً فإنَّ البرجوازية الروسية عاجزة عن الاضطلاع بمهام الثورة الديموقراطية البرجوازية. ومنذ البداية كان برنامج الحزب الاشتراكي الديموقراطي الروسي يتضمن مطالب الحد الأدنى المتمثلة بتحقيق الحرية السياسية "كخطوة أولى على طريق تحقيق رسالة البروليتاريا التاريخية في بناء نظام اجتماعي لا محل فيه لاستثمار الإنسان من قبل أخيه الإنسان"، هذا النظام الذي يشكل بناؤه مطالب الحد الأقصى للحركة الاشتراكية- الديموقراطية الروسية.

ويشير البيان التأسيسي بوضوح إلى الاستمرارية في النضال ما بين أهداف منظمة "الإرادة الشعبية" وأهداف الحزب الاشتراكي الديموقراطي في القضاء على النظام القيصري، نظام السلطة الفردية المطلقة، ولكن مع اختلاف الأساليب والطرق للوصول إلى هذه الأهداف.

وبسبب صعوبة العمل السياسي ضمن حدود الإمبراطورية الروسية كانت غالبية الثوريين الروس، بما في ذلك الاشتراكيين- الديموقراطيين، يضطرون إلى الهجرة نحو بلدان أوروبا الغربية، الأمر الذي أدى إلى غلبة الاتجاه الاقتصادي على الحركة العمالية الروسية. لكن على الرغم من تأسيس الحزب الاشتراكي- الديموقراطي الروسي سنة 1898 فسرعان ما وقعت لجنته المركزية في قبضة الشرطة القيصرية وتفرق مناضلوه، ولم يلتئم اجتماع ممثلي الحلقات والمنظمات التي تعتبر نفسها ماركسية إلا سنة 1903 في بروكسل تحت اسم "المؤتمر الثاني للحزب الاشتراكي- الديموقراطي العمالي الروسي" الذي يعتبر هذا المؤتمر مؤتمراً تأسيسياً للحزب بكل معنى الكلمة لأنه لم يقتصر على إصدار بيان وحسب بل ناقش واعتمد وثائق اساسية للحزب وبصورة خاصة البرنامج السياسي والنظام الداخلي، وبعد أن عقد المؤتمر عدداً من الجلسات في بروكسل (13 جلسة) اضطر للانتقال إلى لندن تحت ضغط الشرطة البلجيكية تلبيةً لإرادة البوليس القيصري الروسي.

وبما أن المؤتمر الثاني للحزب الاشتراكي- الديموقراطي الروسي هو الذي

شهد انقسام الاشتراكيين- الديموقراطيين الروس إلى اتجاهين ماركسيين، وكرس هذا الانقسام في جلساته الأخيرة إلى بلاشفة ومناشفة، بإمكاننا، إذا ما تتبعنا المناقشات الأساسية للبرنامج والنظام الداخلي، أن نتبين المعالم الرئيسية والفوارق ما بين الاتجاهين.

لم يقع أي خلاف بين المؤتمرين حول المطلب المرحلي الرئيسي المتعلق بمهمة إسقاط السلطة القيصرية الفردية المطلقة وإبدالها بسلطة الشعب المطلقة وعلى أساس دستور جمهوري ديموقراطي. كما لم يقع الاختلاف بشأن تصور الدستور والمبادئ الأساسية له، هذه المبادئ التي تؤكد على:

1- سلطة الشعب المطلقة المتمثلة في جمعية تشريعية مؤلفة من نواب الشعب.
2- حق الانتخاب العام، المباشر والمتساوي لكل مواطن بلغ العشرين من العمر، الانتخاب إلى الجمعية التشريعية وإلى أجهزة الإدارة الذاتية المحلية، الاقتراع السري في كل الانتخابات، حق كل منتخب في أن يكون مرشحاً إلى جميع الهيئات التمثيلية، حق ممثلي الشعب في تقاضي أجر يتناسب مع ضرورات القيام بمهامهم كنواب للشعب.
3- حق الحصانة الشخصية وحصانة المسكن لكل المواطنين.
4- الحرية المطلقة في المعتقد، حرية الكلام، وحرية الصحافة، حرية الاجتماعات العامة، وحق الإضراب وحق تنظيم الاتحادات والجمعيات.
5- حرية الحركة للأشخاص وحرية اختيار المهنة.
6- إلغاء الامتيازات الطبقية وإقرار المساواة التامة لجميع المواطنين بصرف النظر عن الجنس والدين والعرق.
7- الاعتراف بحق القوميات الداخلة في تركيب الدولة بتقرير مصيرها.
8- حق كل مواطن في ملاحقة أي موظف أمام القضاء من دون الشكوى إلى رئيسه المباشر.
9- إبدال الجيش النظامي بتسليح الشعب.
10- فصل الكنيسة عن الدولة وفصل المدرسة عن الكنيسة.
11- التعليم المجاني الإلزامي العام والمهني لجميع الأولاد حتى سن السادسة

عشرة. توفير المأكل والملبس والكتاب المدرسي لأبناء الفقراء على حساب الدولة.

إنما وقع الخلاف في تصور العلاقة بين الحزب كطليعة واعية للطبقة العاملة من جهة والطبقة العاملة نفسها من جهة أخرى، وكذلك في تصور العلاقة التنظيمية بين القيادة الحزبية والجماهير المؤيدة للحزب.

أما النقطة الأولى فقد برز حولها الخلاف عند مناقشة القسم المبدئي (النظري) من البرنامج، وتحديداً جملة واحدة من المقدمة النظرية للبرنامج. إنها كلمة واحدة، ولكن الرهان في منتهى الأهمية والخطورة. إنها كلمة- مفتاح لفهم الخلفية التي يستند إليها كل من الاتجاهين، وبالتالي لفهم التطور اللاحق المترتب على غلبة هذا الاتجاه أو ذاك. لننظر إلى السياق الذي وردت فيه الجملة. تقول الصياغة المقترحة من لينين: "وبمقدار ما تتطور تناقضات المجتمع البرجوازي، بمقدار ما يزداد تذمر جماهير الشغيلة المستثمرة ويزداد عدد البروليتاريين وتضامنهم".

أما كلمة "وعي" فقد اقترح مارتينوف إضافتها بعد كلمة تضامن ليؤكد على ازدياد وعي الطبقة العاملة خلال صراعها اليومي ضد الاستغلال. ولم يقترح مارتينوف إضافة كلمة وعي إلا بعد أن استعرض عدداً من برامج الأحزاب الاشتراكية- الديموقراطية الأوروبية الأخرى، وحاول أن يبين أن كل هذه البرامج تؤكد، وبالانسجام مع مبادئ الماركسية على أن تطور المجتمع الرأسمالي يمهد الشروط المادية والشروط الروحية (المعنوية) لبناء الاشتراكية، "أي يساعد على تطوير الوعي الطبقي للبروليتاريا". ويعتبر مارتينوف أن هذه المسالة غائبة كلياً في مشروع البرنامج الذي تقترحه "الشرارة". وينتقد مارتينوف ما جاء في كتاب لينين "**ما العمل**" حول هذه المسألة حيث يؤكد لينين "أن التطور العفوي للحركة العمالية يسير نحو الخضوع للإيديولوجيا البرجوازية". ويستعين مارتينوف بالأمثلة التاريخية من نضالات الطبقة العاملة في إنكلترا وفرنسا ليبين كيف تطور الوعي السياسي لهذه الطبقة بعد أن استقلت عن طبقة البرجوازية ودخلت في صراع معها من أجل مصالحها الطبقية المستقلة. وحتى

نظرية "الاشتراكية العلمية" ما كانت لتكون، حسب رأي مارتينوف، لو أن الطبقة العاملة لم تستقل بوعيها السياسي عن الطبقة البرجوازية. ولكنه يعترف أن صياغة هذه النظرية لم يكن ممكناً للطبقة العاملة الغارقة في مشاغلها اليومية بمعزل عن مساهمة مفكرين، مثل ماركس وإنجلز، وهبوا أنفسهم لقضية الطبقة العاملة ودرسوا التطور البشري عامة واستخلصوا القوانين الموضوعية لهذا التطور.

إذن إن ما يؤكده مارتينوف ورفاقه الذين أيدوا اقتراحه يتلخص بالاعتراف بدور الطبقة العاملة موضوعياً في إغناء الرؤية العلمية لقضيتها الأولى والأخيرة، قضية تحررها كطبقة مستغلة وتحرير المجتمع عامة من الاستغلال وبناء مجتمع العدالة.

ولينين بدوره يصر على أن الطبقة العاملة بعفويتها تجهل مصلحتها النهائية وغير قادرة على تكوين وعيها الطبقي الكامل أو المتكامل بمعزل عن الحزب الاشتراكي- الديموقراطي المتسلح بالوعي الطبقي البروليتاري، أي بالنظرية "العلمية" عن تطور المجتمع نحو الاشتراكية.

ويستعين لينين بتجربة الطبقة العاملة الروسية التي لم تتجاوز بعد حدود المطالب الاقتصادية وغلبة الاتجاه الاقتصادي على ممثليها من الأحزاب الأخرى التي تدعي "الاشتراكية" ولكن اشتراكيتها ليست بالاشتراكية "العلمية". ويعتبر لينين بذلك أن الحزب هو الذي يقوم بدور الوصي على الطبقة العاملة، وأن الحزب وحده يمثل العنصر الواعي والمؤهل لقيادة الطبقة العاملة، وبالتالي لقيادة كل الطبقات المستغلّة في نضالها من أجل القضاء على الاستغلال وبناء المجتمع الاشتراكي القائم على الوفرة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية.

ولا شك أن لهذا الخلاف النظري أهمية قصوى في تحديد علاقة الحزب بالطبقة التي يدعي تمثيلها، إذ إنّ تبني أحد الموقفين يؤدي بالحزب إما إلى الاسترشاد بمواقف الطبقة التي يمثلها حتى يكون تمثيله لها صادقاً، أو إلى محاولة توجيه الطبقة التي يدعي تمثيلها نحو أهداف سياسية يتصورها الحزب بحكم رؤيته العلمية لحركة التاريخ، ويعتبر أنها هي الحقيقة المطلقة.

أما الخلاف التنظيمي فليس بعيداً عن الخلاف النظري. إنّ معالم الانقسام، وإن لم تكن واضحة منذ البداية بين الاتجاهين فإن مجرى النقاش حول المسألة التنظيمية، وخاصة المادة الأولى من النظام الداخلي المتعلقة بتحديد عضوية الحزب، قد بين بوضوح أن هناك عقليتين في فهم علاقة الحزب بالطبقة، وأن هناك تأويلين للموضوعة الماركسية الواحدة. ولو تتبعنا الأصول الثقافية لكل من هذين الموقفين لتبين أن للتقليد الثوري الروسي دوره الحاسم في تحديد أحد الموقفين، كما أن للتقليد الأوروبي الغربي أيضاً دوره في تحديد الموقف الآخر.

لننظر الآن إلى نص المادة الأولى من مشروع النظام الداخلي للحزب، حسب الصيغة المقترحة من لينين. تقول المادة الأولى: "يعتبر عضواً في الحزب كل من يقبل برنامجه ويدعمه بالوسائل المادية وبالمشاركة الشخصية في إحدى منظمات الحزب".

وليست هذه النقطة الوحيدة التي أثارت الخلاف، بل هناك أيضاً علاقة اللجنة المركزية بالمنظمات المحلية. فالصيغة التي يقترحها لينين تفترض "حق اللجنة المركزية في التدخل في الأمور المحلية، ولو كان الأمر أحياناً يتعارض مع المصالح المحلية، ولكن من أجل الأغراض الحزبية العامة". ولا شك أن هذه الصيغة تندرج في إطار الرؤية العامة التي يراها لينين ورفاقه عن دور الحزب تجاه كل المنظمات الحزبية المحلية. وهذه الرؤية سوف تتكرس لاحقاً في تحديد العلاقة بين القيادة السوفياتية وأحزاب الأممية الثالثة باعتبارها منظمات محلية (وطنية) في حزب واحد أممي.

كما أن صيغة لينين تؤكد على أنه لا يجوز تحديد دائرة صلاحيات اللجنة المركزية بين المؤتمرين، وتطالب بصلاحيات مطلقة للجنة المركزية.

ويُفهم أن المعارضة لهذه الصيغة كانت تنطلق من التأكيد على أهمية العلاقة مع الجماهير الحزبية والتأكيد على مبدأ الديموقراطية الانتخابية في اللجان المحلية ومنظمات القاعدة بعكس "المركزية الصارمة" أو الدكتاتورية، التي يطالب بها لينين.

وبرز اسم مارتوف في الدفاع عن الصيغة الأكثر مرونة التي توسع مفهوم الحزب وتفتح الأبواب للديموقراطية، مقابل الصيغة الأكثر صلابة التي تؤكد على المركزية الصارمة من أجل المحافظة على نقاوة الحزب.

وكان اقتراح مارتوف بشأن المادة الأولى أن يُمنح حق العضوية "لكل من يقبل برنامج الحزب ويدعمه بالوسائل المادية، ويقوم بمساندة شخصية بتوجيه من إحدى المنظمات" بدلاً من المشاركة الشخصية التي قد تتعذر على كثيرين من الذين يؤيدون برنامج الحزب.

ولا شك أن الخلاف حول هذه المسألة التنظيمية يعود في أسبابه المباشرة إلى ظروف النشاط السري التي يعيش فيها الحزب الاشتراكي- الديموقراطي الروسي خلافاً للعديد من الأحزاب الاشتراكية- الديموقراطية الأوروبية الأخرى. ولكن الأسباب البعيدة لهذا الخلاف تعود إلى التباين في الرؤية لدور الحزب في علاقته مع الجماهير التي يريد تمثيلها، وفي علاقة القيادة مع القاعدة الحزبية. وبالارتباط مع هذه المسألة تظهرأيضاً مسألة الحقوق والواجبات لكل عضو ولكل منظمة محلية. فهذا مارتوف يطالب بضمان حقوق العضو في "تبليغ رأيه ورغباته إلى المركز من جهة، وأن يعمل على تكوين رأي عام من جهة أخرى"، إذ إنّ قوة المنظمة الحزبية لا تتأتى فقط عن الواجبات التي تفرضها على أعضائها بل وأيضاً عن الحقوق التي يتمتع بها هؤلاء الأعضاء.

وتجدر الإشارة هنا إلى موقف تروتسكي الذي انتقد صيغة لينين التنظيمية واعتبر أنها قد تؤدي إلى "منظمات شكلية" يكون هدفها **النظام الداخلي** أكثر من أية مهمة عملية أخرى.

أما بليخانوف فكان من المدافعين عن صيغة لينين ويعتبر أن هذه الصيغة هي بمثابة حافز للانتظام، وكأنها تقول للذين يؤيدون برنامج الحزب: "انتظموا!".

لقد أكد مارتينوف على ضرورة التمييز بين المنظمة "السرية" والمنظمة "التآمرية"، وإن كانت كلمة (كونسبيراسيون) الفرنسية تعني السرية كما تعني التآمر، فلا يجوز لمنظمة جماهيرية كالحزب الديموقراطي- الاشتراكي أن تكون

تآمرية على الرغم من أنها مضطرة لأن تكون سرية في الظروف الروسية المعروفة، وذلك خلافاً للمنظمات السابقة مثل "الأرض والحرية" و"الإرادة الشعبية" التي كانت سرية وتآمرية لأنها لم تكن جماهيرية.

وبعد التصويت على كل من الصيغتين المقترحتين فازت صيغة مارتوف بأكثرية 28 صوتاً ضد 23 صوتاً أيدوا صيغة لينين.

واستمر الخلاف في تصاعد حتى الجلسات الأخيرة للمؤتمر، والنقطة الأخيرة التي كانت موضع خلاف هي عدد أعضاء اللجنة المركزية، وعدد أعضاء هيئة تحرير الجريدة المركزية للحزب. وتميز أحد الاتجاهين بالمطالبة بتوسيع اللجنة المركزية لتشمل خمسة أشخاص وبانتخاب هيئة تحرير من خمسة آخرين أيضاً. أما الاتجاه الآخر فكان يطالب بحصر اللجنة المركزية في "ترويكا" من ثلاثة أشخاص فقط. وقد غلب الاتجاه الأخير وتقرر انتخاب لجنة مركزية من ثلاثة أشخاص وهيئة تحرير من ثلاثة أشخاص. ورفض مارتوف وأكسلرود وزادسوليتش وستاروفير (وكلهم كانوا في هيئة التحرير السابقة لجريدة "الشرارة" إلى جانب لينين وبليخانوف) الاشتراك في هيئة تحرير محصورة بثلاثة أشخاص. ومع ذلك انتخب المؤتمر هيئة تحرير من ثلاثة أشخاص على الصورة التالية: 23 صوتاً لصالح بليخانوف و22 صوتاً لصالح مارتوف و20 صوتاً لصالح لينين. لقد أصر مارتوف على عدم اشتراكه في هذه الهيئة، كذلك صوّت المؤتمر على إعطاء حق للعضوين الآخرين في اختيار زميل ثالث لهما. وهكذا تكرس الانقسام في الجلسات الأخيرة عند انتخاب اللجنة المركزية حيث لم يشترك بالتصويت إلا 24 مندوباً. وقد امتنع عن التصويت 20 مندوباً، وكان قد غادر المؤتمر قبل الجلسات الأخيرة عدد من المندوبين (7 أعضاء: خمسة ممثلين لحزب "البوند" (الاشتراكي- الديموقراطي اليهودي الروسي) واثنان ممثلان لجريدة (رابوتشيو ديلو: القضية العمالية) الذين انسحبوا من المؤتمر ومن الحزب الاشتراكي- الديموقراطي الروسي عامة).

إذن أكثرية 24 صوتاً ضد 20 صوتاً. هذه النتيجة كرست لاحقاً اسم

أكثري= بلشفي) من كلمة أكثر (أكثر= بولشي) مقابل (أقلي= منشفي) من كلمة (أقل= منشي)، ومعها كلمات بلاشفة ومناشفة، أو بولشفيك ومنشيفيك.

أما ميزان القوى في أوساط الحركة الاشتراكية- الديموقراطية الروسية فكان في المؤتمرات اللاحقة التي حاولت توحيد الحزب بأكثرية لصالح المناشفة.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن بليخانوف حاول التوفيق بين الاتجاهين من أجل منع الانقسام النهائي للحزب. وقد اقترح على لينين ضم الأعضاء الأربعة السابقين في هيئة التحرير إلى هيئة التحرير الجديدة. ولكن لينين رفض ذلك، وأصر بليخانوف على رأيه فانفجر الخلاف بينهما، وضم بليخانوف الأعضاء الأربعة السابقين: مارتوف وأكسلرود وزاسولتش وستاروفير، إلى هيئة تحرير "الشرارة" الأمر الذي دفع بلينين إلى الانسحاب من هيئة التحرير وإلى إصدار جريدة خاصة بالاتجاه الذي يمثله هو، وأطلق على جريدته اسم "فبريود" (إلى الأمام). واستمر لينين ورفاقه على تسمية أنفسهم "بلاشفة" وتسمية الآخرين "مناشفة". وظل تروتسكي خارج كتلة البلاشفة وخارج كتلة المناشفة إلى أن التحق بالبلاشفة قبيل ثورة أوكتوبر.

وعن موقف الحزب الديموقراطي- الاشتراكي الروسي باتجاهيه (البلاشفة والمناشفة) من قضية الديموقراطية عامة، وإذا ما كانت المبادئ الديموقراطية نسبية أم مطلقة في نظر الاشتراكيين الديموقراطيين فيمكن أن نتبين هذا الأمر من خلال المناقشة العامة للبرنامج. فقد طرح أحد المندوبين إلى المؤتمر الثاني المسألة على الصورة التالية: "هل ستخضع سياستنا اللاحقة لمبادئ ديموقراطية أساسية معينة نعترف بها كمبادئ ذات قيمة مطلقة، أو أن جميع المبادئ الديموقراطية تخضع بصورة مطلقة لمصالح حزبنا؟". وتابع صاحب السؤال حديثه قائلاً: "أنا شخصياً أؤيد بصورة حاسمة الرأي الأخير، إذ لا يوجد شيء ضمن هذه المبادئ الديموقراطية لا يخضع لمصالح حزبنا". وفي هذه الأثناء صدر من القاعة احتجاج: وحصانة الشخصية؟ ورد عليه المتحدث "نعم! وحصانة الشخصية! نحن كحزب ثوري يطمح إلى الهدف النهائي- الثورة

الاجتماعية- يتوجب علينا بصورة مطلقة، ومن أجل التحقيق السريع لهذا الهدف أن نحدد موقفنا من المبادئ الديموقراطية من وجهة نظر مصالح حزبنا".

وغني عن البيان أن أكثرية الحزب تتفق مع ما يعلنه بليخانوف في الحال من "أن المبدأ الأساسي للديموقراطية يتلخص في القول: Salus Ppuli suprema lese (القانون الأعلى هو خير الشعب)، وترجمة هذا القول إلى لغة المناضل الثوري تعني أن نجاح الثورة هو القانون الأعلى. وإذا اقتضى الأمر، من أجل نجاح الثورة، الحد أو التضييق في تطبيق مبدأ معين من مبادئ الديموقراطية فإن التوقف أمام هذا الأمر يكون بمثابة جريمة". ويعطي بليخانوف مثالاً على ذلك، حق الانتخاب العام أو الموقف من البرلمان؛ وبما أن الأرستقراطية لم تتردد سابقاً في حرمان الطبقات الأخرى من الحقوق السياسية، وبما أن البرجوازية أيضاً فعلت ذلك تجاه النبلاء، فمن الطبيعي أن تحد البروليتاريا الثورية أيضاً من الحقوق السياسية للطبقات التي حَرَمت البروليتاريا في السابق من حقوقها السياسية.

وعندما ستطرح مسألة الجمعية التأسيسية في شباط سنة 1918 على أثر انتفاضة أوكتوبر التي جاءت بالبلاشفة إلى السلطة لن يتردد هؤلاء لحظة واحدة في حل الجمعية التأسيسية لأنهم لا يتمتعون فيها بالأكثرية. من جهتها القيصرية لم تكن تتردد لحظة في حل "دوما الدولة" (البرلمان القيصري) سنة 1906 وكذلك سنة 1907 لمجرد أن هذه "الدوما" كانت ترفع مطالب ديموقراطية.

فلا القيصرية ولا الحزب الاشتراكي- الديموقراطي الروسي بجناحيه، وبصورة خاصة البلاشفة، لم يعرف عنهما الالتزام المطلق بمبادئ الديموقراطية السياسية التي رفعت شعاراتها الثورة الفرنسية، وحاولت البرجوازية الفرنسية أن تجعل منها قواعد ثابتة للحياة السياسية. ولكن هذا لا يعني أن الحياة السياسية والفكرية داخل الحزب الاشتراكي-الديموقراطي الروسي، ولاحقاً داخل الحزب البلشفي كانت بعيدة عن الالتزام بأية مبادئ ديموقراطية. لا، بل إن الديموقراطية الحزبية كانت شرطاً أساسياً وضرورياً لتطور الحزب، وقد استفاد البلاشفة من هذا الشرط يوم كانوا في الأقلية الحزبية من أجل توسيع نشاطهم في القواعد

الحزبية وبين جماهير العمال باسم مبدأ المركزية الديموقراطية وحقوق الأقلية التي تضمنها الأكثرية.

البلاشفة والمركزية الديموقراطية قبل أوكتوبر 1917

تعتبر النظرية الماركسية مبدأ المركزية الديموقراطية بمثابة شكل خاص لقانون أعمّ منه، ألا وهو قانون "وحدة وصراع الأضداد" أو "وحدة المتناقضات".

إن قانون وحدة وصراع الأضداد هو القانون العام الذي تخضع له، حسب النظرية الماركسية، كل الظواهر بدون استثناء، بما في ذلك ظاهرة الحياة الاجتماعية والحياة السياسية وتحديداً أي تنظيم سياسي وحزبي. ذلك أن المركزية تمثل عنصر الوحدة بينما تمثل الديموقراطية عنصر التناقض. وهكذا بموجب هذا القانون تتحقق الحياة السياسية السليمة وكذلك الحياة الحزبية السليمة.

وبما أن السلطة القيصرية، السلطة الفردية المطلقة، لم تكن تحتمل وجود أية ديموقراطية، وبالتالي أية حياة سياسية سليمة وسلمية، كان عنصر المركزية هو المهيمن هيمنة شبه مطلقة. نقول شبه مطلقة وليس مطلقة، لأن الحياة تأبى الجمود وتفرز باستمرار النقيض حتى ولو كان شكل التناقض غير منتظم ومتفرقاً ومتقطعاً، ولكن عاجلاً أم آجلاً يتطور هذا التناقض حتى يصل إلى درجة من القوة تسمح له بتكريس عنصر الديموقراطية إلى جانب عنصر المركزية. كذلك كان من الصعب جداً إن لم يكن من المستحيل، أن يقبل نقيض السلطة الفردية المطلقة، أي أحزاب المعارضة الثورية، بأية ديموقراطية لأصحاب الامتيازات الطبقية القديمة. وكما رأينا في الفقرة السابقة فإنّ أكثرية الاشتراكيين الديموقرطيين الروس، بما في ذلك المناشفة والبلاشفة، كانوا على استعداد لحرمان أنصار القيصرية من حقوقهم السياسية كرد انتقامي على حرمان هؤلاء لممثلي الطبقة العاملة من كل الحقوق السياسية والاجتماعية.

وأكدت تجربة ثورة سنة 1905 في روسيا للقوى السياسية المتواجدة على الساحة الروسية أن القيصرية قبلت مضطرة الدعوة لانتخابات جمعية برلمانية ("دوما" الدولة) سنة 1906 ولكنها سرعان ما أصدرت قوانين لتجرد هذه الجمعية من السلطة التشريعية، خاصة بعد أن استطاع النظام القيصري سحق الثورة، وبعد ذلك حلت الجمعية بكل بساطة لأن هذه الأخيرة رفعت مطالب ديموقراطية ودستورية. وتكرر الأمر مرة ثانية سنة 1907، إلى أن تم تشكيل جمعية صُورية تابعة كلياً للنظام القيصري وتحتفظ للقيصر بكل السلطة الفردية المطلقة.

في ظل هذه الأوضاع لم يكن من السهل أن تقوم تقاليد ديموقراطية عند الأحزاب السياسية المختلفة التي تعيش مضطرة في ظروف السرية. ومع ذلك فقد برزت إمكانية حياة ديموقراطية ضمن نطاق الحزب الواحد، الحزب الاشتراكي-الديموقراطي الروسي، منذ انعقاد المؤتمر التوحيدي الأول (نيسان 1906)، حيث اجتمع ممثلون عن المناشفة (عددهم 62 مندوباً) وممثلون عن البلاشفة (عددهم 46 مندوباً) وعدد من ممثلي الاشتراكيين الديموقراطيين من خارج الكتلتين (عددهم 4).

ولو نظرنا إلى نقاشات المؤتمر التوحيدي والمسائل الساخنة التي نوقشت فيه، وفي ظروف الثورة الروسية الأولى (سنوات 1905-1906)، وبداية التدابير القمعية المشددة من قبل النظام القيصري، لتبين لنا أن مبدأ المركزية الديموقراطية قد عمل بصورة جيدة خلال جلسات المؤتمر المنعقد في ستوكهولم. وقد خرج الجميع من هذا المؤتمر على قناعة بضرورة الوحدة مع الاختلاف أو على الرغم من الاختلاف، وقد استخدمت مفاهيم ديموقراطية مثل سلطة ومعارضة، أكثرية وأقلية، واعتراف متبادل بحقوق كل من الأكثرية والأقلية، وإقرار نظام داخلي يضمن حقوق الأقلية، ويضمن استقلالية نسبية للمنظمات المحلية، ويمنع تدخل القيادة المركزية ضد أية منظمة محلية تؤيد وجهة نظر الأقلية. فالمادة الثالثة من النظام الداخلي الذي أقره المؤتمر التوحيدي تنص على أن "كل منظمات الحزب تملك الاستقلال الذاتي قي

قضاياها الداخلية، وتملك حق إصدار بياناتها الحزبية الخاصة بها". وانتخب المؤتمر لجنة مركزية من عشرة أعضاء (7 مناشفة و 3 بلاشفة) بموافقة الكتلتين، وكما يقول لينين في رسالته إلى عمال بطرسبورج "قبلنا بثلاثة أعضاء من أصل عشرة في اللجنة المركزية، بمثابة مراقبين وحراس لحقوق المعارضة". وسوف نقتبس بعض المقتطفات من رسالة لينين المذكورة لنرى كيف يفهم لينين ورفاقه البلاشفة مبدأ المركزية الديموقراطية من موقعهم في الأقلية والمعارضة ضمن الحزب الواحد مع المناشفة. كما سنورد مقتطفات من كلمة بليخانوف التي اختتم فيها المؤتمر التوحيدي في الجلسة السابعة والعشرين.

لنبدأ بكلمة بليخانوف:

"أيها الرفاق، ها قد وصل المؤتمر التوحيدي للحزب الاشتراكي-الديموقراطي العمالي الروسي إلى نهاية أعماله. وقد كشف هذا المؤتمر عن اختلاف جدّي في وجهات النظر. وكان الصراع بين الكتل ساخناً في بعض الأحيان. وقد سبق لي وقلت إنه لا يجوز طمس الاختلاف فيما بين وجهات النظر، بل بالعكس إنه لمن المفيد أن نكشف عن هذه الاختلافات كشفاً كاملاً. وأنا أتمسك بالقول المأثور: الحقيقة تنبع من تصادم الآراء.

ولكن الاختلاف في الآراء لم يمنع المؤتمر من إتمام أعماله، ويمكن القول إن وحدة الحزب كانت محفوظة، ونأمل أنها توطدت أكثر من السابق...

وسـنسير معاً تحت راية واحدة إلى النصر،

وسنسير موحدين، تجمعنا وحدة فكرية وأخلاقية كما تجمعنا وحدة تنظيمية. أما فيما يتعلق بالاختلافات التي بيننا فيجب القول إن التناقض بين الرجعية والثورة العظمى أعمق بكثير وأكثر جدية من التناقضات بين بعضنا بعضاً. فقد انتهى الانقسام... لقد تجاوزنا الخلافات التنظيمية بصورة شبه كلية. تبقى أمامنا مسألة مهمة جداً وفي منتهى المسؤولية، ألا وهي مسألة التطبيق العملي لمبادئ المركزية الديموقراطية في الحياة الحزبية وفي كل منظمات الحزب. ويجب أن نتوصل، بواسطة العمل المثابر، إلى جعل المنظمات الحزبية في القاعدة بمثابة الخلايا التنظيمية الأساسية للحزب بالفعل وليس بمجرد القول. ويجب أن تكون

الهيئات العليا منتخبة بالفعل، وأن تكون مسؤولة أمام الهيئات الدنيا وأن تتغير وفقاً لإرادة هذه الهيئات. يجب أن نتوصل إلى تطبيق مبدأ الاستقلال الذاتي لكل منظمة حزبية تطبيقاً فعلياً حتى لا يبقى هذا المبدأ مجرد حبر على ورق. ويجب أن نتخلص من الخوف من "الكتلة" الأخرى وأن نتخلى عن الصراع من أجل المناصب. يجب أن نتوصل إلى منظمات حزبية موحدة مع صراع فكري حر بين مختلف الاتجاهات الفكرية الاشتراكية- الديموقراطية داخل هذه المنظمات... يجب أن نناضل من أجل تحقيق هذه المبادئ التنظيمية تحقيقاً كاملاً ومنسجماً...

"كما أن الانجاز الفكري الضخم الذي حققه المؤتمر يتجسد في التحديد الواضح للفوارق بين الجناح اليميني والجناح اليساري للحركة الديموقراطية- الاشتراكية. هذا الجناح وذاك موجودان في كل الأحزاب الاشتراكية- الديموقراطية الأوروبية. وعندنا أيضاً أصبح هذان الاتجاهان بارزين. ولا بد من زيادة التوضيح للفوارق والتحديد للمسائل التي تثير النقاش وذلك من أجل التطور الصحي السليم للحزب ومن أجل تثقيف البروليتاريا سياسياً ومن أجل استبعاد الانحرافات المبالغة عن الطريق الصحيح...

"إذا أردنا أن نطبق فعلاً مبدأ المركزية الديموقراطية في حياة حزبنا، وإذا أردنا أن نُشرك الجماهير العمالية في اتخاذ القرار الواعي بشأن المسائل الحزبية، فيجب أن تجري مناقشة واسعة لقرارات المؤتمر في الصحافة وفي الاجتماعات العمالية، وفي الحلقات والمجموعات. ويجب أن لا يؤدي الصراع الفكري ضمن الحزب الواحد إلى انقسام المنظمات كما يجب أن لا يسيء هذا الصراع الفكري إلى وحدة نشاط البروليتاريا..."

ويؤكد لينين في رسالته على ضرورة معرفة وجهتي نظر الأقلية والأكثرية من قبل كل الأعضاء الحزبيين، ومن قبل جماهير الطبقة العاملة "من أجل أن يتمكن أعضاء الحزب من القيام بدراسة الخلافات بصورة فعلية ومستقلة وبدون ترديد الكلمات العامة الفارغة والاكتفاء بمجرد الإيمان بناقلها... وقد لا يكفي الصبر عند كل واحد لقراءة مشاريع القرارات حتى يتمكن من التمييز بين

القرارات المتخذة وهذه المشاريع ومن التفكير في معنى الصياغات المختلفة لكل فقرة ولكل عبارة، ولكن بدون هذا العمل الجدي لا يمكن أن يكون موقف جدي من قرارات المؤتمر...".

يجدر بنا أن نتذكر هذا الموقف وهذا الفهم لمبدأ المركزية الديموقراطية كما يتجلى عند لينين وهو في موقع الأقلية الحزبية، للمقارنة لاحقاً مع ما سيقوله لينين نفسه في المؤتمر العاشر للحزب البلشفي (سنة 1921) بشأن وحدة الحزب وحق الأقلية المعارضة في الحزب، ولكن هذه المرة حزب السلطة الحكومية .

وفي رسالة أخرى موقعة من مندوبي "كتلة البلاشفة سابقاً" إلى المؤتمر التوحيدي، وهي موجهة إلى الحزب ككل، أكد البلاشفة على ما يلي:

"انتهى الانقسام... نعلن أمام كل الحزب أننا ضد أي انقسام ومع الخضوع لقرارات المؤتمر. نحن ضد مقاطعة اللجنة المركزية ونولي أهمية كبيرة لضرورة العمل المشترك. ولذلك وافقنا على دخول رفاق لنا، من وجهة نظرنا، إلى اللجنة المركزية، مع العلم أنهم يشكلون أقلية ضئيلة هناك. ونحن مقتنعون بضرورة وحدة المنظمات الاشتراكية- الديموقراطية العمالية، وبضرورة توفير حرية واسعة داخل هذه المنظمات من أجل مناقشة كل المسائل المطروحة على الحزب وكل مظاهر الحياة الحزبية، وكذلك حرية النقد الرفاقي والتقييم وإعادة التقييم لهذه المسائل... ونعتبر أنه من حقنا أن نناضل فكرياً ضد تلك القرارات التي اتخذها المؤتمر والتي نعتبرها خاطئة.

وبالنسبة للمسألة التنظيمية لقد اختلفنا حول حقوق هيئة التحرير. فنحن ندافع عن حق اللجنة المركزية في تعيين وتغيير هيئة التحرير. (ولذلك لم يدخل أي بلشفي في هيئة التحرير المنتخبة من قبل المؤتمر التوحيدي التي دخل فيها خمسة مناشفة فقط).

لقد اتفق الجميع على مبدأ المركزية الديموقراطية، وعلى ضرورة ضمان حقوق الأقلية وحقوق كل معارضة قانونية، وعلى الاستقلال الذاتي لكل منظمة حزبية، وعلى ضرورة انتخاب ومحاسبة وتغيير الهيئات القيادية للحزب من قبل

الهيئات الدنيا. ونحن نرى أن الضمانة الوحيدة ضد الانقسام والضمانة الوحيدة للجمع بين النضال الفكري والوحدة التنظيمية والخضوع لجميع قرارات المؤتمر العام، هذه الضمانة تتجسد في تطبيق هذه المبادئ التنظيمية في الواقع تطبيقاً صريحاً وكاملاً..."

هذه المبادئ التنظيمية التي يؤكد عليها لينين والبلاشفة، كما يؤكد عليها المناشفة أيضاً لم تمنع الانقسام بين الاتجاهين. والأسباب الحقيقية للانقسام تعود إلى تمسك البلاشفة بضرورة التحضير للانتفاضة المسلحة واستلام السلطة من قبل الحزب الديموقراطي- الاشتراكي باسم الطبقة العاملة والقيام بالثورة الاجتماعية، لا الديموقراطية البرجوازية بل الديموقراطية الاشتراكية. في حين أن المناشفة كانوا يعتبرون أن الظروف السياسية والاجتماعية في روسيا ليست ناضجة للقيام بالثورة الاشتراكية ولا بد من تحقيق الديموقراطية البرجوازية أولاً. هذا الخلاف الأساسي طبع بطابعه كل المواقف الأخرى لكل من الاتجاهين، مثل الموقف من الأحزاب البرجوازية والموقف من الأحزاب الاشتراكية الأخرى الممثلة للطبقات الشعبية الأخرى خاصة الفلاحين الذين يشكلون الأكثرية الساحقة من السكان في روسيا عشية الحرب العالمية الأولى.

هذا الخلاف السياسي في فهم المهام المرحلية المطروحة على الساحة في ظروف الحرب العالمية الأولى لم يكن قائماً في روسيا وحسب، بل عانت منه كل الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية في أوروبا، وبرز في كل من هذه الأحزاب اتجاه معادٍ للحرب باعتبارها حرباً إمبريالية ولامصلحة فيها للطبقة العاملة. ضمن هذا الاتجاه المعادي للحرب الإمبريالية تمثل اتجاهان: واحدٌ سلمي ينادي بمقاطعة الحرب مثل جان جوريس، الاشتراكي الفرنسي، واتجاه آخر يدعو إلى تحويل الحرب الإمبريالية إلى حروب أهلية ثورية ضد البرجوازيات الوطنية ومن أجل استلام السلطة من قبل أحزاب الطبقة العاملة. وتمثل هذا الاتجاه الأخير ببعض زعماء الاشتراكية- الديموقراطية الألمانية، كارل ليبكنيخت وروزا لوكسمبورغ، وبصورة خاصة لينين وتروتسكي في روسيا. ولا شك أن الحزب البلشفي المرتبط بتقاليد ثورية روسية ونظراً للأوضاع

المختلفة في روسيا عن البلدان الأوروبية الأخرى، وقد اعتبرها لينين وحزبه بمثابة الحلقة الأضعف في النظام الإمبريالي، وبالتالي الهدف الأمثل لتوجيه الضربة الأولى والقيام بالثورة الاشتراكية وتحويل الحرب الإمبريالية إلى حرب أهلية ثورية، هو الحزب الوحيد الذي نجح في استلام السلطة وهذا ما حصل في روسيا دون غيرها. وانفرد الحزب البلشفي دون غيره من الأحزاب الثورية أو الديموقراطية بتنظيم وقيادة الانتفاضة المسلحة والحرب الأهلية ضد كل القوى السياسية الأخرى، حسب شعار: "من ليس معنا فهو ضدنا!".

البلاشفة في السلطة

لا بد من القول إنَّ النظام القيصري الروسي ما كان لينهار بهذه السهولة التي انهار بها لولا الحروب الخارجية والهزائم التي لحقت به. أولاً في الحرب ضد اليابان سنة 1904، تلك الهزيمة التي تلقاها الجيش القيصري وما نتج عن ذلك من أزمة اقتصادية حادة أدت إلى انفجار ثورة 1905، حيث ظهرت الطبقة العاملة الروسية، من خلال الإضرابات العامة والاشتباكات مع القوات القيصرية، كقوة ثورية رئيسسية تجاوزت حدود الأحزاب السياسية الموجودة بما في ذلك الاشتراكية- الديموقراطية، عداك عن الأحزاب البرجوازية الضعيفة أيضاً. وثانياً أثناء الحرب العالمية الأولى (1914-1918) والهزائم التي لحقت بالجيش القيصري والتذمر القوي الذي ساد قطاعات واسعة من الجنود الذين شكلوا تربة خصبة للدعاية الثورية ضد الحرب.

وقد رفع البلاشفة شعارات تكتيكية بسيطة ومناسبة للحالة النفسية السائدة بين أوساط العمال والجنود والفلاحين: شعار "السلم الديموقراطي" بدون إلحاقات ولا غرامات، شعار "الأرض للفلاحين"، وشعار "الإدارة العمالية في المصانع"، هذه الشعارات استقطبت أعداداً كبيرة من الجماهير إلى جانب البلاشفة. كما أن الأحزاب الأخرى البرجوازية والثورية قد استفادت من الأزمة العامة التي تعاني منها روسيا في ظروف الحرب من أجل المطالبة بتغيير نظام

السلطة الفردية المطلقة وإقامة نظام ديموقراطي. واشتدت وطأة الإضرابات العامة والتظاهرات في شباط 1917 عندما انطلقت تظاهرة نسائية في 23 شباط (حسب التقويم الشرقي القديم في روسيا والموافق 8 آذار حسب التقويم الغربي) بمناسبة يوم المرأة العاملة، ترفع شعارات: "الخبز" و"السلم" و"الدستور". وفي الوقت نفسه تمرد جنود الأفواج العسكرية المتمركزة في العاصمة ضد الضباط وانضموا إلى التظاهرات. عندئذٍ هرب أعضاء الحكومة القيصرية وتشكلت حكومة مؤقتة من أحزاب البرجوازية الليبرالية والأحزاب الاشتراكية (باستثناء البلاشفة). وإلى جانب الحكومة المؤقتة قامت مجالس عمالية ومجالس الجنود الثائرين، على غرار المجالس التي تشكلت خلال ثورة سنة 1905. ويشار هنا إلى أن كلمة مجلس بالروسية (سوفيات) تعني في آن معاً مجلساً ومشورة، أو شورى (نصيحة)، خلافاً لكلمة "دوما" (البرلمان الروسي) التي تعني ندوة للتفكير من فعل "دومت" (فكّر).

من شباط 1917 إلى أوكتوبر 1917 ظهر في روسيا ما يزيد على 73 حزباً سياسياً، كلها تمارس نشاطها السياسي بكل علنية. ولكن هذه الفترة تميزت بازدواجية السلطة الحكومية: من جهة، الحكومة المؤقتة، ومن جهة أخرى سلطة مؤتمر ممثلي سوفياتات العمال والجنود، وبصورة خاصة سوفيات العاصمة، مجلس عمال وجنود بطروغراد. خلال هذه الفترة كانت الحكومة المؤقتة تنتقل من أزمة إلى أزمة، وأنصار القيصر يحاولون العودة من الأطراف بانقلاب عسكري، محاولة كورنيلوف الفاشلة، والحكومة المؤقتة برئاسة كيرنسكي وبصفته نائب رئيس مجلس العمال وممثلاً لحزب الاشتراكيين-الثوريين (الجناح الليبرالي) تريد الاستمرار بالحرب وتلافي الهزيمة، الأمر الذي أدّى إلى انتفاضة الجنود في العاصمة خلال شهر تموز/يوليو ضد الحرب. والحزب البلشفي يرفع شعار "كل السلطة للسوفيات" وينتقل إلى السرية ويحضر الانتفاضة المسلحة.

كان من المقرر أن يعقد المؤتمر الثاني لممثلي سوفياتات العمال والجنود والفلاحين في 25 أوكتوبر 1917. في ليل 23-24 قامت اللجنة العسكرية

البلشفية والحرس الأحمر التابع لها بالسيطرة على المواقع الحساسة في العاصمة باسم مجلس سوفيات بطروغراد. وفي ليل 24-25 تمَّ الهجوم على القصر الشتوي، مقر الحكومة المؤقتة واستولت اللجنة العسكرية البلشفية على القصر واعتقلت أعضاء الحكومة المؤقتة باستثناء كيرنسكي الذي تمكن من الفرار متخفياً فراح ينظم قواته خارج العاصمة من أجل مقاومة الانتفاضة البولشفية. في صباح 25 أوكتوبر أعلنت اللجنة العسكرية الثورية في بيان لها عن استلام السلطة باسم مجلس سوفيات بتروغراد. مساء 25 أوكتوبر وفي الجلسة الأولى للمؤتمر الثاني للسوفيات حضر المؤتمر 673 مندوباً من مختلف الأحزاب الاشتراكية. من بينهم 390 مندوباً بلشفياً يهتفون لتروتسكي ولينين. صحيح أن هذا العدد (390) من أصل مجموع المندوبين (673) الذين تمكنوا من الوصول إلى مكان الاجتماع يشكل الأكثرية، لكن الأحزاب الأخرى، من غير البلاشفة، المتمثلة في المؤتمر فقد أعلنت احتجاجها على الانتفاضة البلشفية وانسحبت من مؤتمر السوفيات، ولم يبق إلى جانب البلاشفة إلا ممثلو الجناح اليساري من حزب الاشتراكيين الثوريين، الذي دخل ثلاثة ممثلين لحزبهم في الحكومة البلشفية الجديدة.

القرارات الأولى التي اتخذتها الحكومة البولشفية كانت: قرار "**السلم الديموقراطي العادل**" الذي توجهت به إلى حكومات الدول المتحاربة؛ **قرار الأرض**: "الأرض ملكيتها في أيدي مجالس الفلاحين اعتباراً من 26 أوكتوبر وبدون أي تعويض عن الملكيات الكبيرة الإقطاعية"، قرار **الرقابة العمالية** في المصانع، وتأميم البنوك والمصانع الكبيرة. وأعلن لينين أمام مجلس السوفيات "انتصار الثورة الاشتراكية في روسيا".كما اتخذت الحكومة البلشفية قراراً بشأن القوميات الداخلة في الدولة الروسية يؤكد المساواة بين شعوب روسيا، ويؤكد حق القوميات في السيادة وفي تقرير مصيرها بما في ذلك الاستقلال عن روسيا إذا ما رغبت في ذلك.

وبما أن الحكومة المؤقتة السابقة كانت قد دعت إلى انتخاب جمعية تأسيسية في شباط سنة 1918، فلم تتخذ الحكومة البلشفية أي قرار ضد هذه

الانتخابات وانتظرت حتى الاجتماع الأول للجمعية بعد انتخابها. ولكن البلاشفة كانوا يعتبرون أنفسهم في حل من أي التزام تجاه جمعية تأسيسية لا تزيد عن كونها "أُلعوبة ليبرالية" في حين أن سلطة السوفيات تمثل شكلاً "أرقى" في الديموقراطية وتجاوزت شكل "الليبرالية البرجوازية". وعلى الرغم من ذلك شارك البلاشفة في الانتخابات إلى "الدوما" وحصلوا على 9 ملايين صوت، أي ما يعادل 25% من النواب. بينما حصل الاشتراكيون- الثوريون (المعتدلون) على 16 مليوناً و500 ألف صوت، أي ما يعادل 35% من النواب، وحصل الاشتراكيون المعتدلون (المناشفة) على 8 ملايين و800 ألف صوتاً. والحزب الدستوري الديموقراطي (الكاديت) والليبراليون على 1 مليون و856 ألف صوتٍ.

وفي الاجتماع الأول طرحت الحكومة البلشفية على الجمعية قرارات أوكتوبر وطلبت منها الموافقة عليها، وهذا يعني الاعتراف بالحكومة البلشفية وبرنامجها السياسي. غني عن البيان أن الجمعية بأكثريتها رفضت الموافقة على اقتراح الحكومة. وغني عن البيان أيضاً أن الجمعية لم تعقد جلسة ثانية بل كانت جلستها الأولى هي الأخيرة في تاريخ الحياة البرلمانية في روسيا بانتظار البريسترويكا في عهد غوربتشوف، وسنة 1989 التي شهدت ولأول مرة في تاريخ الاتحاد السوفياتي انتخابات يترشح خلالها أكثر من مرشح واحد لمنصب برلماني (بصرف النظر عن تعيين قسم من النواب).

وقد ارتفعت الاحتجاجات على قيام الجمعية التأسيسية من حلفاء البلاشفة بطرد الاشتراكيين- الثوريين اليساريين، فانفرد البلاشفة بكل السلطة وقاموا بتصفية حلفاء الأمس، الاشتراكيين الثوريين اليساريين من على الساحة السياسية. ومن الأصوات التي ارتفعت ضد طرد الجمعية صوت مكسيم غوركي، صديق لينين الشخصي ورائد الواقعية الاشتراكية في الأدب، الذي بعث برسالة مفتوحة إلى لينين يقارن فيها يوم شباط الذي طردت فيه الجمعية التأسيسية بيوم شباط (الأحد الدموي) الذي أطلقت فيه القيصرية النار على التظاهرات الشعبية سنة 1905.

وعلى الرغم من محاولات الحكومة البلشفية عقد الصلح مع ألمانيا فإن

جيوش هذه الأخيرة تابعت زحفها حتى احتلت أوكرانيا ومناطق أخرى تابعة سابقاً للإمبراطورية الروسية وفرضت صلحاً على الحكومة السوفياتية الجديدة بشروط قاسية من بينها "التعهد بعدم تنظيم أية دعاية ثورية داخل الإمبراطورية الألمانية والبلدان التابعة لها" مقابل عدم تدخل ألمانيا إلى جانب الحلفاء الذين راحوا ينظمون تدخلهم ضد الجمهورية السوفياتية ولدعم القوات المعادية للحكومة البلشفية.

وبعد أن حلت الحكومة السوفياتية الجيش القديم أعادت تنظيم قوات متطوعين من عناصر الجيش السابق ومن العمال والفلاحين على أسس ديموقراطية، مثل انتخاب الضباط، ولجان عسكرية وغير ذلك. ولكن الأشهر الستة الأولى من الحرب الأهلية كانت كافية لإقناع تروتسكي، قائد الجيش الأحمر، وقيادة الحزب ككل، بضرورة تنظيم الجيش على أسس أخرى، وخاصة على أساس الانضباط الصارم والتجنيد الإجباري في المناطق الخاضعة للسلطة البلشفية والاستعانة بضباط من الجيش القديم تحت رقابة مفوضين سياسيين، واستبعاد البرجوازيين والأغنياء عن الخدمة العسكرية الإجبارية، وبدلاً من ذلك تشغيلهم في مجالات إنتاجية أخرى تحت رقابة عمالية. وهكذا زاد عدد الجيش الأحمر من 150 ألفاً في نيسان 1918 إلى 411 ألفاً في آب ووصل إلى 3 ملايين في مطلع سنة 1920 من بينهم 300 ألف عضو في الحزب البلشفي.

وخلال الحرب الأهلية اتي اندلعت فوراً بعد طرد الجمعية التأسيسية وفي بعض المناطق بعد انتفاضة أوكتوبر، رفع البلاشفة شعارات وطنية ضد التدخل الأجنبي إلى جانب الشعارات الطبقية الاشتراكية: "الوطن الاشتراكي في خطر!"، و"من أجل روسيا واحدة موحدة"، حتى أن بعض أنصار القيصرية والاتجاهات القومية الروسية وجدت في شعارات البلاشفة تجسيداً لتطلعاتها القومية.

وكان البلاشفة يأملون أن تقوم الثورة البروليتارية في البلدان الأوروبية الأخرى وخاصة في ألمانيا، وقد قامت بالفعل ثورة في هذه الأخيرة سنة 1918

أطاحت بالنظام الإمبراطوري، ولكن ثورة برجوازية أقامت النظام الجمهوري، وفشلت الثورة البروليتارية التي حاول القيام بها الشيوعيون الألمان. أقصى ما قامت به البروليتاريا في البلدان الأوروبية الأخرى تجاه الجمهورية السوفياتية تنظيم التظاهرات ومطالبة الحكومات الأوروبية بوقف تدخلها ضد السلطة السوفياتية: "إرفعوا أيديكم عن الجمهورية السوفياتية".

أما الأحزاب الأخرى مثل المناشفة والاشتراكيين- الثوريين المعتدلين فقد وجدوا أنفسهم خلال الحرب الأهلية بين نارين: نار البلاشفة من جهة ونار القيصرية والتدخل الأجنبي من جهة أخرى. وقد تم اعتقال حوالى ألفي من المناشفة ونفذ فيهم حكم الإعدام، وترك الخيار لبعض قياداتهم، مثل مارتوف، أن يهاجروا إلى خارج روسيا أو المنفى في سيبيريا.ومع نهاية الحرب الأهلية (سنة 1921) لم يبق أي أثر لأي حزب غير الحزب البلشفي الذي تزايد عدد أعضائه بنسبة كبيرة خلال سنوات الحرب الأهلية، من 24 ألف عضو في أوكتوبر 1917، حسب الإحصاءات الرسمية، إلى 978 ألف عضو في مارس 1920. وصار الحزب البلشفي يشكل نواة الهيئات الحكومية والمنظمات النقابية والشعبية.

وأُطلق على السياسة الاقتصادية المتبعة خلال الحرب الأهلية "شيوعية الحرب". واقتضت هذه السياسة حصر كل التبادل التجاري في أيدي المفوضيات الشعبية (الوزارات الجديدة). وفي الريف اعتمدت هذه السياسة على مصادرة المحاصيل الزراعية من أجل تموين الجيش والمدن، واستخدام الجيش في الأعمال الزراعية في المناطق التي تحقق فيها النصر العسكري للبلاشفة. وقد أدّت كل هذه التدابير وظروف الحرب الأهلية عامة إلى انتشار المجاعة والأمراض خلال سنوات 1919-1921، الأمر الذي اضطر الحزب إلى اعتماد "سياسة اقتصادية" جديدة" عرفت باسم "النيب" (من الأحرف الأولى لعبارة "سياسة اقتصادية جديدة" بالروسية. ومفاد هذه السياسة الاقتصادية الجديدة اعتماد النقد من جديد واعتماد الضريبة النقدية بدلاً من المصادرة العينية للمحصول، واعادة الاعتبار لاقتصاد السوق وتوسيع حدود الملكيات الصغيرة

ومنح حرية استثمار الأرض للفلاحين كما يشاؤون، باستثناء بيعها، وعدم استخدام الجيش في الأعمال الزراعية.

وعلى الرغم من معارضة بعض الشيوعيين لسياسة "النيب" باعتبار أنها تعيد الراسمالية فقد انقذت هذه السياسة الجمهورية السوفياتية من المجاعة، ووفرت لها إمكانية الصمود في وجه الحصار الراسمالي ومحاولة التخفيف من هذا الحصار من خلال تجارة دولية معينة بموجب سياسة "النيب" نفسها.

إذا كانت الحرب الأهلية وانتصار البلاشفة في هذه الحرب قد محت عن الخريطة السياسية لروسيا وجود أي حزب آخر غير الحزب البلشفي، وبالتالي لم يعد ممكناً الحديث عن أية ديموقراطية سياسية بالمعنى البرجوازي للكلمة، فماذا عن الديموقراطية داخل الحزب البلشفي نفسه؟ وكيف تطور مبدأ المركزية الديموقراطية خلال السنوات 1917-1921 من الشكل الذي عرفه الحزب الاشتراكي- الديموقراطي كما رأينا في الفقرة السابقة إلى الشكل الذي تكرس اعتباراً من المؤتمر العاشر للحزب البلشفي (سنة 1921)، وبموجب قرار اتخذه المؤتمر بشأن "وحدة الحزب" وبمبادرة من لينين نفسه؟ هذا ما سنحاول الرد عليه في الفقرة التالية.

البلاشفة والمركزية الديموقراطية (1917–1921)

عشية انتفاضة أوكتوبر 1917 كانت أكثرية اللجنة المركزية البلشفية تدعو إلى استلام السلطة الحكومية بواسطة الانتفاضة المسلحة من قبل البلاشفة قبل انعقاد المؤتمر الثاني لمجالس السوفيات المقرر في 25 أوكتوبر 1917، وبالتالي وضع المؤتمر أمام الأمر الواقع. ولكن أقلية حزبية تمثلت بعضوين من اللجنة المركزية (كامنييف وزينوفييف) كانت تعارض الانتفاضة وتوجهت برسالة إلى أعضاء الحزب وإلى جماهير البروليتاريا بتاريخ 11 أوكتوبر 1917 على صفحات جريدة المناشفة "الحياة الجديدة". جاء في رسالة كامنييف وزينوفييف هذه "إن أكثرية الشعب في روسيا وأكثرية البروليتاريا العالمية لا تقف إلى

جانبنا". ويقترح كامنييف وزينوفييف في رسالتهما على الحزب أن يحاول تمرير برنامجه من خلال الجمعية التأسيسية التي اقترب موعد الانتخابات إليها. ثم يؤكدان في رسالتهما أن شكل السلطة الحكومية الذي تسير نحوه روسيا هو "جمعية تأسيسية مع مجالس عمالية" وبإمكان الجمعية التأسيسية أن تكون "الطريق إلى تحقيق مطالب العمال والفلاحين"، فلا يجوز القيام بأي تحرك قبل مؤتمر السوفياتات. ولم تترك هذه الرسالة أي أثر على رأي أكثرية اللجنة المركزية بعشرة أصوات ضد أقلية صوتين. وتقررت الانتفاضة قبل مؤتمر السوفيات، لأن المؤتمر بذلك حسب رأي لينين، "سوف يجد نفسه أمام الأمر الواقع، الذي أمر باستلام السلطة من الطبقة العاملة، وسيثبت على الفور هذه السلطة مهما كانت أكثرية المؤتمر".

إن دل هذا الوضع داخل اللجنة المركزية على شيء فهو يدل على حسن تطبيق مبدأ المركزية الديموقراطية وحفظ حقوق الأقلية الحزبية، وخاصة حقها في التعبير الحر عن وجهة نظرها أمام القاعدة الحزبية وأمام الجماهير الشعبية.

وبعد الانتفاضة المسلحة في 25 أوكتوبر 1917 واستلام كل السلطة الحكومية من قبل البلاشفة طرحت على الحزب مسألة إنهاء الحرب وعقد الصلح مع ألمانيا. وفي الثامن من يناير/كانون الثاني 1918 عقدت اللجنة المركزية للحزب البلشفي اجتماعاً للشيوعيين المندوبين إلى المؤتمر الثالث للسوفيات وطرحت في الاجتماع مسألة السلم مع ألمانيا. وقد برزت خلال الاجتماع ثلاث وجهات نظر:

1- وجهة نظر لينين القائلة بقبول شروط السلم المقترحة من قبل ألمانيا. وقد نالت هذه الوجهة تأييد 15 صوتاً في الاجتماع المذكور.

2- وجهة نظر تروتسكي القائلة بصيغة "لا حرب ولا سلم" مع ألمانيا وقد نالت هذه النظرية تأييد 16 صوتاً.

3- وجهة نظر بوخارين القائلة بإعلان "الحرب الثورية ضد ألمانيا". وقد نالت هذه الوجهة تأييد 32 صوتاً.

ولكن اجتماع اللجنة المركزية المنعقد في 11 يناير من أجل بحث موضوع

السلم مع ألمانيا لم يعط لصيغة بوخارين أكثر من صوتين اثنين مقابل 11 صوتاً ضد. ونال اقتراح تروتسكي لصيغة "لا سلم ولا حرب" أكثرية 9 أصوات ضد 7. وأصرّ لينين على ضرورة المماطلة إلى أقصى حد ممكن في محادثات الصلح. وقررت اللجنة المركزية دعوة مؤتمر استثنائي للحزب لبحث قضية السلم مع ألمانيا.

أما الحكومة الألمانية فقد أعطت مهلة للحكومة السوفياتية لا تتجاوز الثامن عشر من شباط 1918، واعتبرت نفسها في حالة حرب مع روسيا بعد مرور هذه المهلة. وعقدت اللجنة المركزية اجتماعين في 17 و 18 شباط لدرس الإنذار الألماني وفي كل من الاجتماعين سقط اقتراح لينين بقبول الشروط الألمانية لعقد الصلح.

وبعد أن وقع الهجوم الألماني وافقت اللجنة المركزية بأكثرية "7" أصوات ضد "5" على اقتراح لينين بتوقيع الشروط الألمانية للصلح، كما أيدها تروتسكي أيضاً.

وعُقد المؤتمر الاستثنائي السابع للحزب البلشفي من 6 إلى 8 آذار/مارس 1918، وأقر تغيير اسم الحزب إلى "الحزب الشيوعي الروسي (البلشفي)". وكُلفت لجنة خاصة لصياغة البرنامج الجديد للحزب، برنامج بناء الشيوعية، الهدف النهائي للحزب.

وجدير بالذكر أن المؤتمر الاستثنائي السابع للحزب ناقش وجهتي نظر الأكثرية حيث أن لينين كان مؤيداً للصلح مع ألمانيا، ومثّل بوخارين وجهة نظر الأقلية المعارضة لهذا الصلح، وأعطيت الكلمة لتروتسكي ليقدم وجهة نظره إلى مجموعة بوخارين، التي كانت تُصدر جريدة ناطقة باسمها تحت اسم "كومونيست"، وتعرض وجهة نظرها على القواعد الحزبية وعلى الجماهير الشعبية بصورة علنية. أما لينين فقد انتقد بشدة وجهة نظر بوخارين وجريدته واعتبر اتجاه مجموعة بوخارين بمثابة "مرض اليسارية الطفولي في الشيوعية". وتلخصت وجهة نظر لينين بضرورة الاستفادة من الاستراحة التي يتيحها الصلح مع ألمانيا لأن الثورة الألمانية والثورة البروليتاريا العالمية قد تأخرتا "ولا

تسيران وفقاً لرغبات الشيوعيين الروس"، على حد تعبيره. وكانت وجهة نظر بوخارين تقول بأن عقد الصلح سوف يؤدي إلى "الاستسلام على كل الجبهات، في الخارج وفي الداخل، وسوف يعني نهاية الثورة الاشتراكية وتدميراً لأنفسنا كطليعة للثورة الاشتراكية العالمية". أما موقف تروتسكي فتلخص في محاولة التوفيق بين الكتلتين لمنع الانقسام داخل الحزب، على الرغم من اقتراب موقفه من موقف بوخارين. لقد اعتبر تروتسكي أن سياسة الحرب الثورية التي يدعو إليها بوخارين تتطلب وحدة الموقف، "وحدة الكتل الحزبية قبل كل شيء"، إذ يستحيل على الحزب، حسب تعبير تروتسكي، "القيام بحرب ثورية ضد الألمان وضد برجوازيتنا... وفي الوقت نفسه عنده معارضة حزبية تشمل حوالى نصف الحزب وعلى رأس هذه المعارضة لينين".

وعندما انتخب المؤتمر إلى اللجنة المركزية إلى جانب لينين وتروتسكي وزينوفييف وسفردلوف، عدداً من أعضاء مجموعة بوخارين بما في ذلك بوخارين نفسه كممثلين للأقلية الحزبية مقابل الأكثرية المؤلفة من مجموعة لينين ومجموعة تروتسكي وزينوفييف والمؤيدين لهم، أراد بوخارين ورفاقه الانسحاب من اللجنة المركزية لأنها تضم أكثرية من الاتجاه الآخر. وعند نهاية المؤتمر توجه سفردلوف، بصفته رئيس الجلسة، بكلمة ختامية قاصداً بوخارين ورفاقه بقوله: "إن الانسجام المطلوب ضمن اللجنة المركزية لا يعني أبداً أن يكون لدى جميع أعضاء اللجنة قناعة واحدة واتجاه واحد. وإلا انتهى بنا الأمر إلى الانقسام".

واستمر مبدأ المركزية الديموقراطية على هذه الصورة طيلة الحرب الأهلية وحتى المؤتمر العاشر للحزب سنة 1921. ويكفي أن نقرأ خطاب لينين في هذا المؤتمر واقتراحه لمشروع القرار المتعلق بوحدة الحزب ودفاعه عن هذا المشروع حتى ندرك حقيقة التغير الحاصل في فهم وتطبيق مبدأ المركزية الديموقراطية. ومما جاء في خطاب لينين هذا: "... أمامنا أعداء كثيرون، ومهمة ديكتاتورية البروليتاريا في بلد فلاحي تعترضها صعوبات فائقة، ولن تكفي الوحدة الشكلية فيما بيننا، بل يجب أن تكون وحدتنا أكثر التحاماً وأكثر وداً من

قبل، ويجب أن لا يبقى أي أثر للتكتلات الحزبية أينما وكيفما ظهرت إلى الآن. يجب أن لا يبقى تكتلات ولا في حالة من الأحوال. فقط بهذا الشرط يمكننا أن نحقق المهام الضخمة التي تواجهنا".

وقد اتخذ المؤتمر العاشر القرار المتعلق بوحدة الحزب والقاضي بمنع أي تكتل حزبي وأية وجهة نظر حزبية غير وجهة نظر القيادة. وقد نصت المادة (أوالفقرة) السابعة من القرار المذكور على "تفويض اللجنة المركزية صلاحيات كاملة في حال وقوع خلل بالانضباط الحزبي أو قيام تكتلات حزبية، لاتخاذ العقوبات الحزبية اللازمة بما في ذلك الفصل من الحزب. وفيما يتعلق بأعضاء اللجنة المركزية، أيضاً، تتخذ اللجنة المركزية العقوبات الضرورية ضدهم بما في ذلك عقوبة الطرد من الحزب كتدبير أقصى". هذه المادة من القرار لم تنشر في حينها، سنة 1921، بل نشرت سنة 1924. ويجب التذكير أنها كانت المرجع، منذ ذلك الحين وطيلة الفترة الستالينية وما بعدها، والمستند لاتخاذ أي تدبير ضد أية معارضة قد تتشكل داخل الحزب في القيادة أو في أية منظمة حزبية أخرى. وقد طُبقت سنة 1957 ضد مجموعة من القياديين مثل مالينكوف وبولغنين ومولوتوف وغاغانوفيتش وغيرهم.

وهكذا انتهى مبدأ المركزية الديموقراطية إلى نوع من ديموقراطية مركزية، أي ديموقراطية على صعيد القيادة وحسب، ديموقراطية المركز، إذ لم يلغ قرار المؤتمر العاشر حرية النقاش داخل اللجنة المركزية نفسها وداخل المؤتمر العام للحزب باعتباره أعلى هيئة حزبية حسب النظام الداخلي. ولكن ماذا عن هذه الديموقراطية داخل اللجنة المركزية؟ وكيف تطورت هذه الديموقراطية نفسها؟ وهل يمكن الحديث عن ديموقراطية بعيداً عن الديموس؟

أم أن النظرية النخبوية التي حصرت تمثيل الشعب بمختلف طبقاته وفئاته في الطبقة العاملة ثم حصرت تمثيل هذه الطبقة في الحزب الديموقراطي-الاشتراكي، وبعد ذلك في كتلة واحدة من مختلف الاتجاهات التي عرفها الحزب آنذاك، ومن ثم حصرت تمثيل الحزب الجديد في القيادة الحزبية،

ستتوقف عند هذا الحد وتُبقي على "الشكل الجماعي" للقيادة الحزبية؟ أم أن التطور الطبيعي لهذه النظرة والحركة الموضوعية للمجتمع الروسي عامة سوف تفرضان الشكل الأقرب للتعبير عن مستوى الوعي الاجتماعي والسياسي الذي يهيمن على الغالبية الساحقة من أبناء هذا المجتمع بما في ذلك النخبة الأكثر تقدماً، بسبب غياب التقاليد العريقة في الممارسة الديموقراطية؟ وما هو هذا الشكل الذي يسير إليه نمط الحكم في روسيا بعد سنة 1921؟

المرحلة الستالينية 1921–1956

بعد المؤتمر العاشر لم تقع أية تصفيات جسدية لأصحاب وجهات نظر الأقلية مثل "المعارضة العمالية" أو "كتلة المركزية الديموقراطية" أو تروتسكي ومجموعته، ولكن مُنع ممثلو هذه الكتل من التعبير عن وجهات نظرهم خارج الحزب وفي الاجتماعات الحزبية الموسعة، باستثناء المؤتمر العام. وبالفعل في المؤتمر الحادي عشر (1922) أعطيت الكلمة لممثل واحد عن المعارضة لإلقاء وجهة نظر مضادة لوجهة نظر الأكثرية في كل من الموضوعات التي عالجها المؤتمر.

ورداً على التقرير السياسي الذي قدمه لينين باسم اللجنة المركزية (أي الأكثرية) إلى المؤتمر أعطيت الكلمة لتروتسكي لمناقشة التقرير من وجهة نظره. وكذلك بشأن التقرير التنظيمي الذي قدمه مولوتوف أعطيت الكلمة لمناقشة التقرير من وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر الأكثرية، وقدم هذه المناقشة بريارا جنسكي.

أما في المؤتمر الثاني عشر (سنة 1923)، الذي لم يحضره لينين بسبب المرض الذي أقعده في الفراش، فقدم التقرير السياسي زينوفييف ولم تعط الكلمة لأية وجهة نظر أخرى، والتقرير التنظيم قدّمه ستالين، وجرت مناقشة عامة لا تمثل وجهات نظر، بل آراء شخصية؛ وتحدث تروتسكي وكامنييف خلال هذه المناقشة وقدم كل منهما آراء مختلفة لوجهة نظر الأكثرية. وهذا الأمر

لم يمنع انتخابهما إلى اللجنة المركزية الجديدة إلى جانب بوخارين وزينوفييف وستالين وآخرين.

أما في المؤتمر الرابع عشر (سنة 1925) فقد قدم ستالين التقرير السياسي بينما قدم مولوتوف التقرير التنظيمي، وجرت مناقشة عامة تحدث فيها زينوفييف وبوخارين وكامينيف. ولم تعط الكلمة لتروتسكي. وعلى الرغم من أن المؤتمر أعاد انتخاب تروتسكي إلى اللجنة المركزية، فقد بدأت التدابير التنظيمية بإبعاد وطرد مجموعات وأعضاء حزبيين بعد هذا المؤتمر. وقبل انعقاد المؤتمر الخامس عشر (سنة 1927) بعد سنتين من المؤتمر السابق، خلافاً للعادة التي تكرست في عقد المؤتمر الحزبي مرة كل سنة، طَرَدَت اللجنة المركزية تروتسكي وزينوفييف وعدداً من الحزبيين المؤيدين لكل منهما. وخلال المؤتمر الخامس عشر نفسه أُتخذت قرارات بطرد 75 عضواً حزبياً تحت اسم "نشطاء المعارضة التروتسكية" ومن بينهم كامينيف وراديك وغيرهما من الأعضاء البارزين في القيادة. كما طرد المؤتمر 23 عضواً حزبياً تحت اسم "مجموعة سوبرانوف" باعتبارها "مجموعة معادية للثورة". وانتخب المؤتمر لجنة مركزية من 71 عضواً من بينهم بوخارين، الاسم الوحيد البارز خلال وقبل المؤتمر العاشر.

وبعد سنة 1927 تكرس تقليد جديد يجري بموجبه التحضير للمؤتمر، وخلال ذلك، تمّ إبعاد وطرد الأعضاء الذي يحملون أي رأي لا يتفق اتفاقاً كاملاً مع الرأي المقترح من قبل اللجنة المركزية حيث لم يبق أي أثر لأقلية وأكثرية. وخلال هذه الفترة تميزت السياسة الاقتصادية للحزب بالتخلي عن سياسية "النيب" واعتماد سياسة تجميع الفلاحين في تعاونيات اشتراكية من نوع "كولخوز"، أو في مزارع حكومية من نوع "سوفخوز". اقتضت سياسة التجميع هذه انتزاع الأرض من أيدي "الكولاك" الملاكين الصغار الذي كانوا في الأصل عمالاً زراعيين لا يملكون شيئاً، ولكن الثورة أعطتهم الأرض، وقد أتاحت سياسة "النيب" لأعداد منهم أن يغتنوا من اقتصاد السوق.

ويذكر أن سياسة التجميع، أو التحويل الاشتراكي، للزراعة قد وضعت موضع التنفيذ بوتيرة سريعة وعنيفة. خلال سنة 1929 ارتفع عدد الفلاحين في

التعاونيات الاشتراكية من 2% إلى 21% من مجموع الفلاحين. وفي سنة 1930 بلغ عددهم نسبة 59%. ووضعت الخطة الخمسية الأولى من سنة 1928 إلى 1933 حيث خصصت 86% من الاستثمارات للصناعات الثقيلة و 14% للصناعات الاستهلاكية الخفيفة.

وحتى ذلك التاريخ لم تبدأ بعد سياسة التصفية الجسدية داخل الحزب مع أن هذه السياسة قد بدأت في الخارج ضد "الكولاك" وضد أعداء الثورة الاشتراكية، حسب نظرية ستالين القائلة بأن التناقض الطبقي يزداد حدة وضراوة مع قرب انتصار الاشتراكية، وحتى بعد انتصار الاشتراكية في بلد واحد محاط بالأعداء الطبقيين من الخارج وفي الداخل. ولكن لم يطل الأمر كثيراً قبل أن تطبق هذه السياسة داخل الحزب، وكان لا بد من ذريعة أو سابقة. هذه الذريعة كانت إغتيال كيروف سنة 1934 الذي برز اسمه خلال المؤتمر السابع عشر للحزب باتجاهه المعتدل ضد الإرهاب في الريف خلال عملية التجميع الاشتراكي للفلاحين والنضال ضد الكولاك. وقد انتخبه المؤتمر عضواً في أمانة اللجنة المركزية إلى جانب ستالين وجدانف وغاغانوفيتش.

لم تُعرف إلى الآن بعد ملابسات اغتيال كيروف، ولكن يتجه أكثر المؤرخين إلى اعتبار هذه الحادثة مُدبّرة من قبل الاتجاه السائد في الحزب نحو تكريس السلطة الفردية المطلقة ونحو عبادة الشخصية بالشكل الذي لا يحتمل وجود أي سراب للمعارضة. ومن الثابت أن اغتيال كيروف كان كافياً لنقل العنف والإرهاب باسم الصراع الطبقي إلى داخل الحزب. وفي سنوات 1935-1938 نُظمت محاكمات صُورية لأعداد كبيرة من القادة الحزبيين من أجل تنقية الحزب من العناصر المتآمرة ضد وحدة الحزب وضد قضية الاشتراكية والعناصر "المدسوسة" في الداخل من جانب أعداء الثورة الاشتراكية الداخليين والخارجيين. أما الحزبيون الذين لم يعرف عنهم أي موقف علني خارج الحزب، ولا داخله، فقد يفسر بأنه مخالف للخط الحزبي العام، فكانت تتم تصفيتهم على طريقة اغتيال كيروف "من قِبَل أعداء الثورة" أو يُعلن رسمياً عن

"انتحار" هذا العضو أو ذاك، أو تجري محاكمة سرية للحزبيين الذين تتهمهم القيادة "بالتسلط وبالبيروقراطية أو بالثراء غير المشروع".

وجدير بالذكر أن دستور 1936 الذي وُضع خلال هذه الفترة بالذات يؤكد انتصار الاشتراكية في بلد واحد، في الاتحاد السوفياتي، ويؤكد انتصار الحزب الشيوعي في الاقتراع على الدستور الجديد الذي صوت عليه 91 مليون مواطن سوفياتي بالإجماع. وينص دستور 1936 على حق الانتخاب العام والمباشر والسري، كما ينص على المساواة بين الرجال والنساء وبين الروس وغير الروس أمام القانون.

ومما جاء في تقرير خروشوف للمؤتمر العشرين (1956) للحزب الشيوعي السوفياتي في نقده للستالينية أن محاكمات سنة 1937-1938 ذهب ضحيتها 98 عضواً من أصل 139 في اللجنة المركزية المنتخبة خلال المؤتمر السابع عشر للحزب سنة 1934، والف و108 من المندوبين للمؤتمر نفسه من أصل 1966 مندوباً، أي أكثر من نصف المندوبين. ويضيف تقرير خروشوف أن 90% من جنرالات الجيش الأحمر و80% من الضباط قد تمت تصفيتهم خلال هذه الفترة، ووصل عدد ضحايا الستالينية حسب تقرير خروشوف، بما في ذلك أعضاء الحزب وضحايا السياسة الزراعية، عشرين مليون شخص قضوا في المحاكمات وفي المعتقلات. أما التهمة الرئيسية التي كانت توجه ضد الحزبيين فهي تهمة "المؤامرة التروتسكية"، مع أن تروتسكي نفسه فقد تم اغتياله في المكسيك سنة 1940.

لا شك أن فترة الحرب العالمية الثانية وظروف الحرب الباردة التي أعقبتها قدمت مبررات كافية لاستمرار الأساليب الستالينية وبصورة أكثر حدة وتشدداً. ووصل التصلب العقائدي إلى درجة التحكم بكل نشاط علمي أو أدبي أو فني باسم الديالكتيك المادي. ولم يقتصر الأمر على الحياة السياسية والحزبية ولا على العلوم الاجتماعية ذات الصلة بالصراع الطبقي، بل اشتمل على علوم مثل البيولوجيا (وخاصة علم الوراثة، الجينيتك، الذي اعتبره ليسنكو رئيس الأكاديمية الزراعية علماً برجوازياً يتنافي مع الديالكتيك المادي). وكذلك علم السيبرنتيك

(علوم الكومبيوتير) فقد كان موضع إدانة باسم الديالكتيك المادي. عداك عن علم النفس والتحليل النفسي.

أما الحياة الحزبية فقد انحصرت في حدود لجنة مؤلفة من سبعة أعضاء من أصل 18 عضواً في المكتب السياسي. لقد تشكلت هذه اللجنة سنة 1946 وإلى جانبها تشكلت سكريتاريا، أمانة شخصية لستالين. ومن خلال هذه الأمانة وهذه اللجنة كانت تُدار الحياة الحزبية والحياة السياسية عامة. يُذكر أنّ اللجنة المركزية لم تجتمع ما بين سنة 1945 وسنة 1952 أكثر من مرتين، ولم يعقد المؤتمر التاسع عشر إلا سنة 1952، بعد المؤتمر الثامن عشر الذي عقد سنة 1939.

واستمر الأمر على هذه الصورة حتى بعد وفاة ستالين سنة 1953 والملابسات التي رافقت الصراع بين بيريا وخروشوف وانتهت بتصفية بيريا وأنصاره بتهمة العمالة للراسمال الأجنبي ومحاولة تنظيم انقلاب ضد القيادة الحزبية (سنة 1953)، إلى حين انعقاد المؤتمر العشرين الذي طرح مسألة "عبادة الشخصية" على بساط النقد. وجرت محاولة لإعادة الاعتبار لمفهوم "القيادة الجماعية" ولكن سرعان ما انحصرت القيادة بشخص خروشوف.

وجدير بالذكر أن عهد خروشوف تميز ببعض الانفراج والتخلي عن التصفيات الجسدية للأعضاء الحزبيين وإعادة الاعتبار لعدد من المعتقلين وضحايا الستالينية. وبعد أن حققت العلوم التي كانت ممنوعة في الاتحاد السوفياتي نجاحات في البلدان الأخرى وأعطت ثمارها على الصعيد الاقتصادي أُعيد الاعتبار لعلم الوراثة، الجينتيك، وأُبعد ليسنكو عن رئاسة أكاديمية العلوم الزراعية، وأُعيد الاعتبار لعلوم السيبرنتيك وعلم النفس، من وجهة نظر الاشتراكية العلمية وبهدف زيادة إنتاجية الآلات والعمال على السواء. كما أن الحياة الأدبية عرفت بعض الانفراج، ونُشرت أعمالٌ فيها نقد للبيروقراطية مثل رواية "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان" للمؤلف دودينتسف في مجلة "نوفي مير" (العالم الجديد) الأدبية. ونشرت مجلة "موسكو الأدبية" أعمال الشاعر يفتوشنكو المطرود من منظمة الشبيبة الشيوعية (الكومسومول). ونشرت رواية

"يوم واحد من حياة إيفان دينسوفيتش" للكاتب سولجنتسين وفيها نقد للمعتقلات الستالينية.

ولكن هذا الانفراج لم يدم طويلاً، ذلك أن صدمة نقد الستالينية كانت قوية على الناس الحزبيين الذين آمنوا بستالين إيماناً يكاد يكون أقرب إلى الإيمان الديني، مما اضطر اللجنة المركزية أن تصدر بياناً في 30 يونيو 1956 تعطي فيه تبريرات ونوعاً من دفاع عن "عبادة الشخصية" وردها إلى أسباب موضوعية أكثر منها إلى إرادة شخصية من ستالين نفسه. ولا شك أن الطريقة الستالينية التي انتقد من خلالها خروشوف الأساليب الستالينية أثارت معارضة قوية من جانب الاتجاه الستاليني الذي لا يزال قوياً ومستفيداً من النمط الستاليني في الحكم. ووقع "الانقلاب الأبيض" ضد خروشوف سنة 1964 باسم "القيادة الجماعية" الحزبية، التي أعادت إلى الحياة الكثير من الأساليب الستالينية مثل السلطة الفردية المطلقة وعبادة الشخصية لشخص بريجنيف، الأمين العام الجديد الذي جمع كل السلطات في يديه. ولم تستخدم أساليب التصفية الجسدية، لا داخل الحزب ولا خارجه، مع أنه تم التراجع عن تدابير الانفراج في الحياة الأدبية والفنية وأعيد فتح المعتقلات (الغولاك) لكل من يشتبه بخروجه عن الإيديولوجية السائدة.

البيريسترويكا (1985-...؟)

إن ما يجري مع وصول غوربتشوف إلى رئاسة الحزب والدولة السوفياتية، يكاد يفوق كل توقعات المراقبين السياسيين وعلماء السوفياتولوجيا مجتمعين.

ولأول مرة في تاريخ الاتحاد السوفياتي يدور الحديث، سنة 1988 في الاجتماع الموسع (الكونغرس) للقيادات الحزبية، عن هدفين أساسيين للبيروسيترويكا، هما **تحقيق دولة القانون**، أي سيادة القانون على الجميع، وتحقيق **الديموقراطية** داخل الحزب وفي البلاد عامة.

ولأول مرة أيضاً في تاريخ الاتحاد السوفياتي تجري انتخابات يتقدم فيها

أكثر من مرشح واحد لمنصب واحد ومرشحون غير مرشحي الحزب إلى مجلس نواب الشعب سنة 1989. ومع أن عدداً من نواب الشعب قد تم تعيينهم بدون انتخاب يلاحظ المراقبون أن هناك بداية حقيقية لحياة برلمانية بكل معنى الكلمة. وحسب تقدير لجنة العفو الدولية لسنة 1989 فإنه لم يبق حتى نهاية 1988 في الاتحاد السوفياتي إلا 140 سجيناً سياسياً.

وفي شهري فبراير- مارس سنة 1990 ناقش البرلمان السوفياتي مشاريع قرارات حول مسألة **المُلْكية والأرض**، وأقر قوانين تسمح بتعدد أشكال الملكية في الاقتصاد السوفياتي:

ملكية الدولة، ملكية تعاونية وملكية خاصة. وقد وافق مؤتمر الحزب الثامن والعشرون، الذي يسميه المعلقون "المؤتمر الأخير" للحزب الشيوعي السوفياتي، على هذه القرارت في يوليو/ تموز 1990.

وليس الاقتصاد وحده يتخذ طابعاً مختلفاً ما بين القطاعين العام والخاص، بل والنظام السياسي أيضاً يتجه نحو نوع من نظام سياسي مختلط: رئاسي- برلماني- حزبي. ولا يزال الرئيس السوفياتي يتمتع بصلاحيات استثنائية مع أنه ليس منتخباً من قبل الشعب بل من قبل جمعية، أو برلمان، ليس كل أعضائه منتخبين بصورة ديموقراطية. ولذلك لا يزال خطر عودة السلطة الفردية المطلقة قائماً.

والانتخابات التي جرت في جمهورية روسيا الاتحادية، أكبر جمهوريات الاتحاد، من أجل انتخاب رئيس جمهورية بالانتخاب العام المباشر والسري، وفوز يلتسن، المرشح من خارج الحزب الشيوعي، تُكرِّس ممارسة جديدة وشرعية شعبية جديدة لن يكون من السهل الاطاحة بها بطرق غير شرعية. ولا يزال أمام البيرسترويكا، بما تعنيه من إعادة بناء وإعادة تنظيم وإعادة هيكلة، أن تحقق الكثير من المهام الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وأن تصمد تجاه كل التحديات التي تجابهها، حتى يستقر الوضع المتحرك والمتغير بسرعة في الاتحاد السوفياتي، وحتى يمكن الحديث عن هذه التجربة الفريدة من نوعها في التحول من الاشتراكية السوفياتية، كما عرفناها منذ ثورة اوكتوبر 1917 الى

يومنا هذا، الى شكل جديد لا تزال تتنازعه الاتجاهات المختلفة المتصارعة في روسيا.

ولو نظرنا الى الخريطة السياسة للقوى المتصارعة على الساحة السوفياتية لوجدنا لوحةً تُعيد الى الأذهان تلك التي ظهرت في روسيا ما بين شباط 1917 وأوكتوبر 1917 عندما بلغ عدد الأحزاب السياسية من روسية وغير روسية أكثر من 70 حزباً. واليوم في الاتحاد السوفياتي يوجد عشرات الاتجاهات والتجمعات السياسية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، بما في ذلك الاتجاهات القديمة السابقة لثورة أوكتوبر اتجاهات جديدة تحمل هموم جديدة مثل حماية البيئة.

ومن الجدير بالذكر أن أكثر هذه الاتجاهات تتمسك بشعار الديموقراطية، وإن كان كل حسب فهمه الخاص.

خاتمة

الديموقراطية: خصوصية أم عالمية؟

"الديموقراطية" لغةً هي لفظة أجنبية على اللغة العربية، ولكنها قد دخلت في الاستخدام اليومي من دون أية صعوبة. واللغة العربية قد استقبلت سابقاً ألفاظاً أجنبية عديدة وهضمتها واستوعبتها، كما أنها تستقبل اليوم عدداً لا يستهان به من الألفاظ التي يجري استيعابها وتعريبها. والإشكال الذي تثيره كلمة "ديموقراطية" ليس إشكالاً لغوياً بقدر ما هو إشكال مفهومي. ففي اللغات الأجنبية، بما في ذلك اللغة الأصل التي وجدت فيها كلمة "ديموقراطية" قبل أن توجد في لغات أخرى، يطرح استخدام هذه الكلمة إشكالات ذات صلة بمضمون المفهوم نفسه ودلالاته.

وتكاد كلمة "ديموقراطية" تنطلق على كل شفة ولسان في عصرنا هذا وفي هذه الأيام بالذات، ونحن في بدايات القرن الحادي والعشرين. ولشدة الاختلاف في المضمون من استخدام إلى آخر ومن سياق إلى آخر نرى أنه من الضروري قبل البدء بأي حديث عن الديموقراطية أن يقدم المتحدث تعريفه لمفهوم الديموقراطية الذي يقول به. وإذا كان تعريف الشيء في الأصل يعني حدّه بشيء أعم منه يشتمل عليه وعلى أشياء أخرى من جهة، وفصله عن هذه الأشياء من جهة أخرى، فإن تعريف الديموقراطية يعني حدها بمفهوم أعم

وأشمل، ألا وهو مفهوم الحرية عامة، وفصلها عن أشكال الحرية المختلفة (أصلها وفصلها).

ولكن ما أن ظهر مفهوم الديموقراطية، أول ما ظهر كبُعد سياسي لمفهوم الحرية الأشمل، حى راح يتسع ليشمل أبعاداً أخرى، منها الاقتصادي والاجتماعي وغير ذلك. وكل يوم يكتسب مفهوم الديموقراطية بعداً جديداً ويتسع مضمونه ليشمل أبعاداً جديدة باتساع مضمون مفهوم الحرية نفسه. والحديث عن الديموقراطية يستدعي بالتالي، أو بالأحرى يستوجب أولاً، الحديث عن الحرية. كما أن الحديث عن الحرية لا يكتمل إذا ما لم يشمل الحديث عن الحريات العامة والخاصة. وتأكيداً للصلة الوثيقة بين الحرية والديموقراطية، أو الحرية الخاصة، والحرية العامة، يتحدث بعضهم عن الحريات الديموقراطية بما تعنيه من شمول للخاصة والعامة على السواء.

وبعد أن اقتصر مفهوم الديموقراطية على معنى المشاركة في السلطة السياسية، أو اقتسام السلطة السياسية وتوزيعها بشكل يتناسب مع توزيع الثروة، أو السلطة الاقتصادية، وما يرافقها من قوة اجتماعية، وهذا ما يشهد عليه العديد من التجارب الديموقراطية التقليدية، صار اليوم مفهوم الديموقراطية أقرب إلى التعبير عن تطلع إنساني نحو تحقيق **المزيد من العدالة الاجتماعية** وفي مجالات الحياة الاجتماعية، من السياسي إلى الاقتصادي إلى الأدبي والفني وغير ذلك...

إن دراسة التجارب التاريخية لظاهرة الدولة العقائدية، الدينية منها والدنيوية، التي شغلت ولا تزال تشغل حيزاً هاماً من التاريخ السياسي للبشر، في محاولة لاستخلاص بعض الدروس الممكن استخلاصها، تفيد أن الدولة العقائدية، قديماً وحديثاً، ليست نهاية المطاف في شكل الدولة. بل إنها ليست إلا بداية الطريق نحو تحقيق أشكال أرقى في التنظيم السياسي والاجتماعي للبشر ونحو تحقيق المزيد من الانفتاح على الطاقات الهائلة للذات الإنسانية التي تكتشف ذاتها كما في الآخر.

وبعد سقوط العقائدية تنفتح حقبة جديدة في مسيرة الحرية السياسية ومعها

الحريات الأخرى وأبعاد جديدة في الحرية الإنسانية. ولن نبالغ إذا قلنا إنّ رهان العصر، رهان المرحلة الانتقالية من القرن العشرين الى القرن الحادي والعشرين، يتجسد في تحقيق الانتقال من مرحلة "المراهقة" في الوعي السياسي الى مرحلة "سن الرشد"، أي من مرحلة اعتبار "الأنا" بمثابة المركز الوحيد للعالم الى مرحلة إدراك أن "الأنا" لا تشغل إلا مركز علاقتها هي بالعالم، وأن كل "أنا" أخرى لا تشغل، ويجب أن لا تشغل، أكثر من مركز علاقتها هي بالعالم.

وهذا الرهان، أو هذا التحدي، يطرح نفسه على صعيد المجتمع العالمي ككل، كما يطرح نفسه على صعيد المجتمع المحلي هنا وهناك.

فالنظام العالمي الحالي، الذي ولد في أعقاب الحرب العالمية الأولى وتعمّد بنار الحرب العالمية الثانية وكاد أن ينتحر في سن المراهقة في حرب عالمية ثالثة نووية، هل تجاوز سن المراهقة مع نهاية الحرب الباردة وبداية "البيريسترويكا" من أجل بناء "نظام دولي جديد"؟

وهل هذا النظام الدولي الجديد يعني الدخول في مرحلة سن الرشد للمجتمع الدولي؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل تعني الحروب "المحلية- العالمية" الجديدة، مثل حرب الخليج، مجرد عملية ضبط لنزوات مراهقة هنا وهناك؟

وهل يعني ذلك أيضاً أن الشرعية الدولية الحالية التي يقوم عليها النظام الدولي الجديد هي شرعية أخلاقية وبالتالي مشروعة؟ أم أن النظام الدولي الجديد الذي يكثر الحديث عنه هذه الأيام لا يزيد عن كونه تكريساً لنظام الوصاية الواحدة بدلاً من نظام الوصاية الثنائية السابق؟ أليس النظام العالمي في صورته بعد الحرب العالمية الثاينة، وبحجة أقوى بعد الحرب الباردة، أقرب إلى النظام الأبوي بالمعنى البطريركي للكلمة بما فيه من معاني التسلط والاستبداد باسم الوصاية الأبوية؟ أليس المطلوب اليوم، أكثر من أي وقت مضى، رفع الوصاية عن "الأبناء"، أو "قتل الأب" من أجل تحقيق حرية الأبناء؟ ولكن هل هؤلاء الأبناء قد بلغوا "سن الرشد"؟ وهذا وجه التحدي نفسه المطروح

على المجتمعات المحلية بالحدة نفسها المطروح بها على المجتمع العالمي ككل!!!

وما هو نصيب الديموقراطية في النظام الدولي الجديد؟ حول علاقة النظام الدولي الجديد بالديموقراطية تختلف الآراء. والواقع أنها علاقة معقدة، بل في منتهى التعقيد والإشكال، وخاصة في تلك البلدان ولدى الشعوب التي تجد نفسها بشكل أو بآخر ضحية النظام الدولي الجديد. فمن جهة يدّعي أنصار النظام الدولي الجديد تمسكهم بالديموقراطية، وباسم الديموقراطية وباسم الشرعية الدولية يفرضون، أو يحاولون فرض الحلول لمختلف المشكلات الاقليمية وحتى المحلية في هذه المنطقة أو تلك، في هذا البلد أو ذاك، وباسم الديموقراطية يمارسون الوصاية على هذا الشعب أو ذاك.

ولو ألقينا نظرة سريعة على التجارب الديموقراطية المختلفة للاحظنا أن أثينا "الديموقراطية" أخضعت المدن اليونانية الأخرى وأقامت المستعمرات وبلغت أوج مجدها كامبراطورية بفضل أسباب القوة التي أتاحتها لها الديموقراطية. وهذه روما "الجمهورية" تتحول إلى إمبراطورية واسعة الأرجاء وتستعمر الشعوب بما توافر لها من أسباب القوة بفضل نظامها الجمهوري. وهذا نابليون باسم الديموقراطية يشيّد إمبراطورية شملت كل أوروبا تقريباً ونصّب الملوك في البلدان الأوروبية التابعة لإمبراطوريته على اختلاف شعوبها. وقد أتاحت الديموقراطية البرجوازية لكل من إنكلترا وفرنسا في القرن الماضي إقامة إمبراطوريتها الاستعمارية على قارات بكاملها. وحتى بعد الحرب العالمية الثانية لم تتخل أية دولة من هذه الدول الديموقراطية عن أية مستعمرة من مستعمراتها إلا بعد حرب ضروس.

فالديموقراطية، كما يبدو من هذه التجارب، كانت دائماً مصدراً أساسياً من مصادر القوة والعظمة بكل معنى الكلمة.

وتجربة الاتحاد السوفياتي، وما آلت إليه خلال ما يقارب القرن من الزمن، خير دليل على ما يمكن أن تصل إليه دولة عظمى في حال غياب الديموقراطية،

ولكن هل للدول الصغيرة، أو للشعوب الصغيرة، من مستقبل من دون ديموقراطية؟

أليست الديموقراطية بالنسبة للشعوب المغلوبة على أمرها هي الأمل الوحيد في أن تجد أسباب القوة المعنوية والمادية الضرورية من أجل تحقيق ذاتها؟

وهل تكفي الديموقراطية لإنقاذ هذه الشعوب من خطر الهيمنة الداهم؟

هذه أوروبا، بعد أن مزقتها الحروب من دينية وعرقية، وجرّت العالم في أقل من نصف قرن إلى حربين عالميتين كبيرتين، تجد نفسها مضطرة لتوحيد جهودها الاقتصادية أولاً لمجابهة الجبارين الأميركي والياباني، وها هي تسير بخطى بطيئة ولكن ثابتة وأكيدة نحو المزيد من التوحيد على مختلف المستويات بما في ذلك السياسي، ونحو المزيد من تعميق وتوسيع الاتحاد فيما بينها.

أليس في التجربة الاوروبية على امتداد نصف قرن من الدروس الغنية ما يقدم عبرة لمن أراد أن يعتبر، وأن يغتني بتجارب الآخرين؟

بعد أن استعرضنا عدداً من تجارب الشعوب في التنظيم السياسي وفي شكل الحكم باعتبارها محطات أساسية في مسيرة الإنسان والمجتمع البشري على طريق العمران والتمدن، ما هي الملاحظات العامة التي يمكن أن نستخلصها من هذا العرض؟

الملاحظة الأولى التي تفرض نفسها على دارس هذه التجارب البشرية هي أن الديموقراطية ليست حكراً على هذا الشعب أو ذاك، على مجتمع واحد دون غيره، بل إنها بمثابة البعد السياسي لنزوع الإنسان فرداً وجماعة إلى تحقيق المزيد من تحرره من القيود الطبيعية التي يولد مكبلاً بها والقيود الاجتماعية التي يرثها عن الاجيال السابقة والتي قد لا تعني له ولجيله الشيء الكثير مما كانت ربما تعنيه لآبائه وأجداده.

والملاحظة الثانية هي أن الديموقراطية كبعد سياسي لمفهوم الحرية عموماً لا تقتصر على المجال السياسي ولا بد لها من أن تطل على المجالات الأخرى وتفتح الأبواب واسعة لتحقيق المزيد من الحريات الأخرى في الميادين الأخرى على اختلافها وتنوعها.

والملاحظة الثالثة والأخيرة هي أن الأشكال السياسية التنظيمية المتعارضة جوهرياً مع مفهوم الحرية عموماً والديموقراطية خصوصاً، مهما عتت وتجبرت وبلغت من القوة والعظمة فهي سائرة إلى هلاكها تحت وطأة تراكم الوعي الإنساني في مختلف المجالات. فالحرية، أو الديموقراطية، بدرجاتها المختلفة واللانهائية ليست إلا تعبيراً عن درجة معينة من درجات وعي الإنسان لذاته بالعلاقة مع العالم المحيط به من طبيعة ومجتمع أمثاله، وهذا في حركة دائمة ومطلقة صعداً وباتجاه مراكمة المزيد من هذا الوعي.

وتأتي ظاهرة العالمية، أو العولمة، على علاتها وسلبياتها، لتؤكد المصير الحتمي المشترك للبشرية ككل وللكوكب الأرضي الذي "يتصاغر" حجمه ومسافاته مع تطور التكنولوجيا والعلوم. ومن جملة ما تؤكده هذه المسيرة الكونية للإنسان عالمية الفرد الإنساني مهما كانت البيئة الطبيعية التي ينشأ فيها، كما تؤكد فردية الإنسان مهما عظمت الجماعة التي ينطق باسمها.

ومن منظار أوسع بامكاننا أن نقول إن الحلقات الوسيطة ما بين الفرد وعالميته قد تقف عائقاً أمام تطور وتعمق إنسانية الفرد باسم هذه القيمة الوسيطة أو تلك، ولكن عاجلاً أم آجلاً يعيد الإنسان صياغة هذه الأطر الوسيطة بالشكل الأكثر تناسباً مع درجة الحرية التي وصل إليها وعيه من أجل تحقيق المزيد من إنسانيته وعالميته في مسيرة لا نهاية لها.

المراجع

- مراجع فصل سومر.

- kramer S.N. *L'histoire commence à Sumer 1975,* Paris, Arthaud.
- Bottero J, Mésopotamie. 1989, Gallimard.
- Roux G. *La Mésopotamie,* 1985, Ed. du seuil.
- Gilford C., *The Origins of Cities,* 1986
- Solleberger E., *The royal inscriptions of Mesopotamia,* 1984
- Solleberger E., *Inscriptions sumeriennes,* 1971.
- Parrot A, *Sumer,* Paris, 1969.

- مراجع فصل آثينا.

- Gustave Glotz, *La Cité grecque,* 1953.
- Auguste Jardet, *La Formation du peuple Grec,* 1923.
- Carcopino J., *L'ostracisme athénien,* Ed. d'Aujourd'hui, Paris, 1984.
- Amit M., *Athénes au temps de Périclès,* 1960 Paris.
- Châtelet F., *Périclès,* Paris, 1960.
- Cloché P., *La Démocratie athénienne,* paris.
- Cloché P., *Le Siècle de Périclès,* Paris, 1963.
- Homo L., *Périclès, une expérience de démocratie dirigée,* Paris, 1954.
- Vidal-Naquet P., *Clisthène l'athénien,* Paris, 1962.
- Touchard J., *Histoire des idées politiques t 1,* 9e éd.,PUF, Paris 1989.

- Mossé C., *la fin de la démocratie athénienne,* Paris, 1962.

- مراجع فصل روما الجمهورية.

- Clérici A, *La République romaine,* Ed. PUF, Paris, 1983.
- Rouland Norbert, *Rome, Démocratie impossible,* Actes Sud, Paris, 1981.
- Combès R ., *La République à Rome,* PUF, Paris, 1972.
- Ronald Syme, *La Révolution Romaine,* Gallimard, Paris, 1978.
- Duchet- suchaux, *Histoire romaine,* 1960.
- Kahler, *Rome et son empire,* 1963.
- Carcopino J., *Autour des Grecques,* Paris. 1966.
- Jal P., *La Guerre Civile à Rome,* Paris, 1963.
- Prelot M et Lescuyer G., *Histovie des idées politiques,* 10 Ed. Dalloz, Paris, 1990

- مراجع فصل المدن الحرة.

- Bloch M., *La Société Féodale,* 1989.
- Regine Pernould, *Les Origines de la bourgeoisie 1947.*
- Guanshof, F. L., *Qu'est ce que La féodalité 1987.*
- Anderson P., *L'Etat absolutiste,* Maspero, Paris, 1978.
- Barel Y., *La ville médiévale,* Grenoble, PUG, 1977.
- Stroyer, J.R., *les origines médiévales de l'Etat moderne,* Payot, paris, 1979.
- Fossier R., *Enfance de l'Europe,* PUF, Paris, 1989.
- Polanyi K., *La Grande Transformation,* Galimard, Paris.
- Anderson P., *les passages de l'Antiqité au féodalisme,* 1977.
- Pirenne H., *Histoire écomomique de l'Occident médiéval,* Ed d'Aujourd'hui, Paris, 1985.
- Pirenne H., *Les villes au Moyen Age,* PUF Paris, 19701.

- مراجع فصل الشورى.

- القرآن.
- صحيح البخاري.
- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ط، بيروت.
- ابن الاورق، بدائع السلك في طبائع الملك، بغداد، 1977.
- ابن خلدون، المقدمة، لجنة البيان العربي، 1965.
- ابن طباطبا محمد بن علي الطقطقي، الفخري في الاداب السلطانية والدولة الاسلامية، دار المعارف، القاهرة 1945.
- ابن عبد ربه، العقد الفريد، القاهرة، 1953.
- ابن قتيبة، الامامة والسياسة، القاهرة 1969.
- ابن قتيبة، كتاب المعارف، القاهرة 1960.
- ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين، ادارة الطباعة المنيرية. القاهرة د ت.
- ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت، د.ت.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، 1956.
- أبن هشام، السيرة النبوية، القاهرة، 1978.
- أحمد أمين، فجر الاسلام، بيروت، 1979.
- أحمد صالح العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجري، بغداد، 1953.
- إخوان الصفا، الرسائل، ط بيروت، 1957.
- الاشعري ابو الحسن علي بن اسماعيل، الابانة عن أصول الديانة، القاهرة 1977.
- البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، ط لايبسك، 1923.
- الجابري محمد عابد، العقل السياسي عند العرب، الدار البيضاء 1990.
- جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام، بغداد، 1950.
- حجاب محمد فريد، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982.

- حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، 1967.
- الدوري عبد العزيز، مقدمة من التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة، بيروت 1969.
- الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام، دار الكتاب العربي، بيروت 1987.
- السهيلي، الروض الانف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، بيروت د.ت.
- الشهرستاني، الملل والنحل، القاهرة، 1968.
- عمارة محمد، رسائل العدل والتوحيد، القاهرة، 1971.
- عمارة محمد، نظرية الخلافة، القاهرة، 1979.
- القلهاني، الكشف والبيان، مركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية تونس 1984.
- ماجد عبد المنعم، التاريخ السياسي للدولة العربية، بيروت 1966.
- المبرد أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل، القاهرة 1956.
- المقدسي محمد بن ظاهر، البدء والتاريخ.
- المقريزي، النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، ليدن 1888.
- المسعودي، مروج الذهب، القاهرة، 1944.

ـ مراجع فصل الدولة العثمانية.

- Bacqué-Grammont, J-L., et Paul Dumont, Acte du Colloque de Strasbourg (1er- 5 juillet 1980), *Econoumie et sociétés dans l'Empire Ottoman,* CNRS, Paris, 1983.
- Benoist-Mechin, J, *La Turquie se dévoile,* Eric Baschet Editions, Paris, 1980.

محمد فريد بك المحامي
- تاريخ الدولة العلية العثمانية، دار الجيل، بيروت 1977.
- Mantran, R., *Histore de la Turquie,* PUF, Paris, 5 éd, 1983.
- Mantran, R., *Commerce maritime et économie dans l'Empire ottoman au*

XVIII[s], In *Economie et sociétés dans l'Empire ottoman,* Editions du CNRS, Paris, 1983.
- Shaw Stanford, *Histoire de l'Empire Ottoman et de la Turquie,* trad. de l'anglais par Elizabeth Reyre, éd. HZ

ـ مراجع فصل تجربة الثورة البرجوازية في فرنسا.

- Rémond R., *L' Ancien Régime et la Révolution,* Seuil, Paris, 1974.
- Bertaud, J- P, *la France de Napoléon,* Ed sociales, Paris, 1987.
- Genet L., *Révolution-Empire, 1789-1815,* Masson Paris, 1975.
- Ambrosi Christian, *L'apogée de l'Europe 1871-1918,* Masson, Paris, 1981.
- Touchard J., *Historie des idées politiques,* t .2, du XVIII[s]. à nos jours, PUF, 1989.
- Duverger, M. *Le système Politique Français,* PUF, 1990.
- Starobinski, J., *L'Invention de la liberté 1700-1789,* Genève, 1973.
- Manet, p., *Histoire intellectuelle du libéralisme,* Paris, 1987.
- Derathé, R ., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* Paris, 1970.
- Soboul, A., *La Révolution française,* Paris, 1965.
- Soboul, A, *Les sans-culottes parisiens,* 1958.
- Jaurès J., *Histoire socialiste de la Révolution Française,* Ed. sociales, 1969.
- Duverger M., *La cohabitation des Français,* 1987.

ـ مراجع فصل التجربة البريطانية.

- Charbot, M., *Le système politique britanique,* Armand Colin, Paris, 1976.
- Dahl, A. R., *Regimes and oppositions,* Yale University Press, London, 1973.
- Duverger, M., *les partis politiques,* Armand Colin, Paris, 1976.
- Duverger, *Instittions politiques er droit constitutionnel,* PUF, Paris, 1973.
- Greenleaf, w. H., *The british Political Tradition,* Methuen, London, 1983.

- Mabilean A. et Merle M., *Les partis politiques en Grande-Bretagne,* PUF, 1979.
- Marx Roland, *Histoire du Royaume-Uni,* Armand Colin, Paris, 1967.
- Marx Roland, *L'Angleterre des révolutions,* A. Colin, Paris,1971.
- Porter B., *Britain, Europe and the world, 1850-1972:* Allen and Uwin, London, 1983.
- Taylor, G.R.S., *Cromwel:1599-1658,* Payot, Paris, 1981.
- Walter Gérard, *La Révolution anglaise 1641- 1660,* trad de l'anglais, Hachette, Paris, 1982.

ـ مراجع فصل التجربة الاميريكية.

- Boorstin, D., *Histoire des Américains,* t.3, *l'expérience démocratique,* Armand Colin, Paris, 1981.
- Gilson, B., *la Découverte du régime présidentiel,* 2 Ed., librairie générale de droit et de jurisprudence, paris, 1982.
- Tocqueville, A . (de), *De La Democratie en Amérique,* Ed. revue par Eduardo Nolla, Vrin, Paris, 1990.
- Toinet, M.-F, *le système politique des Elats-Unis,* PUF, Paris, 2 Ed, 1990.
- Tunc, A., *les Elats-Unis,* Librairie générale de droit et de juriprudence, 3 éd, Paris, 1973.
- Vincent, B., *La révolution américaine, (1775-1783),* PUN, Nancy, 1985.
- Vincent, B., *les oubliés de la révolutin américaine,* PUN, Nancy, 1990.

ـ مراجع فصل الثورة الروسية.

- محاضر مؤتمرات الحزب الشيوعي السوفياتي، باللغة الروسية، منشورات سوفياتية سنة 1954، 1968.
- LESAGE M., *L'Administration Soviétique.,* Paris, 1981.
- KERBLAY, B ., *Les soviétiques des années 80,* Paris 1987.

- PEARSON M., *Le Wagon plombé,* 1987

- أفترخانوف آ، من اندروبوف إلى غوربتشوف، باللغة الروسية، باريس 1986 .

- Giraut R., *De la Russie à L'URSS, de 1850 à nos Jours,* Paris, 1983.

- Touchard J., *Historie des idées politiques,* t.2 Paris 1989.

- Prélot M. et Lescuyer G., *Histoire des idées politiques,* Paris, 1990.

المحتويات

مقدمة عامة 7

تعريف 19

البعد الاقتصادي 29

البعد السياسي 33

سومر 39

أول "ديمقراطية" في التاريخ 41

الثورة العلمية - التكنولوجية الأولى في التاريخ 42

جلجامش، ملك أوروك (2650ق.م) بين الاسطورة والتاريخ 46

إصلاحات أوروكاجينا 51

سرجون الأكادي الكبير 2334-2279 ق م 52

ديمقراطية آثينا 57

النظام القبلي في أثينا: من الملكية إلى الارستقراطية 59

إصلاحات صولون 63

عهد التيرانية (الطغيان) 65

إصلاحات كليستان 66

ديموقراطية بيريكليس 68

نقاد الديموقراطية 71

أفلاطون 428-347 ق.م. 73

أرسطو 77

خاتمة 79
روما الجمهورية 83
النظام الملكي في روما ما قبل الجمهورية 85
الجمهورية 88
حروب روما وقرطاجة 89
إصلاحات الأخوين غراشوس 91
نهاية الجمهورية 94
خلاصة 97
تجربة الشورى في الدولة العربية-الإسلامية 101
1- العرب قبل الإسلام 103
2- الدعوة المحمدية 107
خاتمة 159
الدولة العثمانية 167
المدن الحرة في أوروبا القرون الوسطى 179
الدولة والكنيسة 182
النظام الإقطاعي 189
ظهور "المدن الحرة" 193
السلطة الملكية المطلقة 198
تجربة الثورة الفرنسية 203
النظام القديم عشية 1789 في فرنسا 205
فلسفة الأنوار 211
ثورة سنة 1789 222
إعلان حقوق الإنسان والمواطن1 228
بدايات صعبة لنظام جمهوري 235
نابليون والثورة من الجمهورية إلى الإمبراطورية 242
من ترميم الملكية (سنة 1815) إلى استقرار الديموقراطية

السياسية بعد 200 سنة من الثورة. 255
بريطانيا: مهد الديمقراطية الحديثة 265
تجربة الديموقراطية الأميركية 281
الثورة الروسية 297
تجربة الثورة الروسية 299
الحركة الثورية الروسية قبل البلاشفة 299
النظريات الاشتراكية قبل ماركس 304
النظرية الماركسية 309
الحزب الاشتراكي- الديموقراطي الروسي: بلاشفة ومناشفة 312
البلاشفة والمركزية الديموقراطية قبل أوكتوبر 1917 322
البلاشفة في السلطة 328
البلاشفة والمركزية الديموقراطية (1917-1921) 334
المرحلة الستالينية 1921-1956 339
البيريسترويكا (1985-...؟) 344
خاتمة: الديموقراطية: خصوصية أم عالمية؟ 347
المراجع 353

...وهكذا يأتي كل منا إلى هذه الدنيا بإرادة ما، بمصادفة ما أو بضرورة ما، غير إرادته. ثم تأخذ هذه الإرادة بيده وتجره، أو تدفعه طفلاً على طرقات الحياة إلى أن يأتي يوم تكون له فيه إرادة "خاصة" به فيقف وسط الطريق ويخبط رجله في الأرض قائلاً: "إلى اين؟" "ولماذا ؟"، "لا اريد كذا" بل "أريد كذا"... إلى ما هنالك من أسئلة ورغبات. وتختلف هذه الأسئلة كما تختلف الأجوبة عليها من فرد إلى آخر. وقد تأخذ شكل سلسلة مترابطة من الأسئلة حتى تصل إلى السؤال الأكبر حول مغزى الحياة والوجود ككل. وما ينطبق على الفرد في هذا المجال يصح أيضاً على الجماعة البشرية.

راتب الحوراني، من مواليد لبنان، 1944، حائز على:

- دكتوراه دولة في الفلسفة المقارنة من جامعة السوربون، باريس الأولى، 1988.
- شهادة دراسات عليا متخصصة في الترجمة الشفوية للمؤتمرات الدولية، باريس الثالثة، 1982.
- ماجستير في علوم الفيزياء النظرية، موسكو 1971، جامعة الصداقة بين الشعوب.
- كفاءة (CAPES) وكفاءة عليا (AGREATION) لتدريس اللغة العربية وآدابها في فرنسا، 1995.

صدر له:

- الدائرة المربعة (رواية)، دار الفارابي، 2009.
- حوارات في التداخل الديني والسياسي، دار الفارابي، 2009.

ISBN 978-9953-71-649-7